محمّد يوسف إدريس

مُتخيَّل أحداث قصص الأنبياء والرّسل
في الكتاب المقدّس والقرآن الكريم

THE KORAN

Holy Bible



محمد يوسف إدريس

مُتخيَّل أحداث
قصص الأنبياء والرسـل
في الكتاب المقدس والقرآن الكريم



محمد يوسف إدريس

مُتخيَّل أحداث قصص الأنبياء والرسل

في الكتاب المقدس والقرآن الكريم



مُتخيَّل أحداث قصص الأنبياء والرسل
Mutakhayyal Aḥdāth Qiṣaṣ al-Anbiyā' wa al-Rusul

Author: Muḥammad Yūsuf Idrīs
Pages: 552
Size: 17 X 24 cm
Edition Date: 2017
Edition No.: 1st
Subject Classification: 290
ISBN: 978-614-8030-34-5

تأليف: محمد يوسف إدريس
عدد الصفحات: 552
قياس الصفحة: 24X17 سم
تاريخ الطبعة: 2017م
رقم الطبعة: الأولى
التصنيف الموضوعي: 290
الترقيم الدولي: 978-614-8030-34-5

Publisher
Mominoun Without Borders
for Publishing & Distribution

الناشـــر
مؤمنون بلا حدود
للنشر والتوزيع

Morocco, Rabat, Agdal
11 RUE GABES (CENTRE-VILLE)
P.O.Box 10569
Tel: +212 537779954
Fax: +212 537778827
Email: info@mominoun.com

المملكة المغربية - الرباط - أكدال
تقاطع زنقة بهت وشارع فال ولد عمير
عمارة ب، طابق 4، جانب مسجد بدر
ص.ب 10569
هاتف: 537779954 212+
فاكس: 537778827 212+
Email: info@mominoun.com

Lebanon - Beirut
al-Hamra - Maqdisi St. - Balbisi Build.
P.O.Box 113-6306
Tel: +961 1747422
Fax: +961 1747433
Email: publishing@mominoun.com

لبنان - بيروت
الحمراء - شارع المقدسي - بناء بلبيسي
ص.ب 113-6306
هاتف: 1747422 961+
فاكس: 1747433 961+
Email: publishing@mominoun.com

www.mominoun.com



الموزع المعتمد في المغرب العربي
المركز الثقافي للكتاب للنشر والتوزيع
المغرب - الدار البيضاء - 6 زنقة التيكر
هاتف: 522810406 212+
فاكس: 522810407 212+
Email: markazkitab@gmail.com



قبل البدء

هذا الكتاب في الأصل بحثٌ قُدّم للحصول على شهادة الدكتوراه في الدراسات المقارنة/ اختصاص حضارة، وقد ناقشتِ البحثَ، يوم السبت 17 كانون الأول/ ديسمبر 2011م، في كلية الآداب والعلوم الإنسانية/ جامعة القيروان، لجنةٌ تكوّنت من الأساتذة الأفاضل: محمد بن محمد الخبو رئيساً، وحمادي المسعودي مشرفاً، وبسام الجمل مقرراً، والمرحوم أحمد الحذيري مقرراً، ولطفي دبيش عضواً.

فلهم منّا جزيل الشكر والامتنان على ما قدّموه من نصائح.

كلمة شكر

إلى الأستاذ حمادي المسعودي الذي صدقني النصحية، وفتح أمامي آفاقاً ما كنتُ لأعرفها لولاه.

إلى الأخ بسام الجمل.

عتبات

إني أنهض من قاع الأساطير
من الصعب أن تعرفوا أين تنتهي الأسطورة
وأين يبدأ وجهي
لأن الحدود قـريبة.

محمود درويش، الأعمال الكاملة، ص174.

الناس يخترعون العجائب، ويصدّقونها، لأنّهم في حاجة إليها.

إلياس خوري، رواية باب الشمس، ص12.

إن منطق الثقافة (...) هو البنية المشتركة لكلّ منظومة تعبيرية (اللغة، السلوك، الخيال، المجتمع...)، وبما أنّ المنطق تعبير، فإنّه بالضرورة تأويل.

عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، ص110.

المحتوى

مقدمة عامة

ما انفكّت البحوث المعاصرة تؤكد أنّ الإنسان كائن متعدّد الأبعاد، فهو «حيوان عاقل»، وهو «حيوان رامز»، وهو «حيوان مُتخيّل»[1]، عبّر -ولا يزال- عن كينونته في أشكال متنوعة (المعاملات الاجتماعية، القوانين، الدين...).

بيد أنّ هذه الرؤية الجديدة للإنسان ما كانت لتتأسس لولا جهود علماء الإناسة المعاصرين، الذين سعوا إلى الانفتاح على الإنسان رمزاً ومادة دون تمييز، وذلك في نطاق تجديدهم للأسس الفلسفية والمعرفية التي بها يُدرس الإنسان.

وقد تزامن تجديد السؤال عن ماهيّة الأنظمة الرمزية في حياة الإنسان (فرداً كان أم جماعة) مع تنوع آليات البحث في العلوم الإنسانية؛ إذ عولجت قضايا «المُتخيّل»[2] و«الرمزي» ضمن آفاق معرفية مخصوصة، تقوم على خلق صلات عديدة بينهما.

---

(1) انظر: فولف، كريستوف، علم الإناسة: التاريخ والثقافة والفلسفة، عرّب النصّ أبو يعرب المرزوقي، دار كلمة (أبو ظبي - الإمارات)، والدار المتوسطية للنشر (أريانة - تونس)، ط1، 2009م، ص227.

(2) رأى محمد الجويلي، في الزعيم السياسي في المخيال الإسلامي بين المقدّس والمدنّس (دار سيراس والمؤسسة الوطنية للبحث العلمي، تونس، 1992م)، أن الترجمة الأسلم لمصطلح (L'imaginaire) هي مصطلح المِخيال على صيغة مِفعال. (راجع الهامش الوارد في الصفحة الرابعة والعشرين). وقد ذهب هذا المذهب محمد عجينة في موسوعة =

منزلة المُتخيَّل في الفكر الإنساني:

إنّ سعي الدراسات الإناسية المعاصرة إلى الإحاطة بماهية الإنسان، من جوانب عديدة، كانت نتيجة حتمية لمساءلتها الأطروحات القديمة، التي حاولت اختزال ماهية الإنسان في جانب معين. وقد أدّت دعوة علماء الإناسة إلى الوعي بمنزلة المُتخيّل[1] إلى تحرير الإنسان من قيود العقلانية الديكارتية.

وتعمّقت هذه المراجعة عندما كَشفت البحوث أنّ ذلك الذي سبق أن نعتناه بالمجنون هو أعقل أهل الدار، وأكثرهم رشداً، فهو أكثر أفرادها تأثيراً في حياة الإنسان وتاريخه، فـ «البشر لا يعيشون فقط على الحقيقة، بل [إن] الخيال ضروري للحياة [مثل الحقيقة] إن لم يكن أكثر»[2].

= أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها (مجلدان، ج 1، دار الفارابي، بيروت - لبنان، ودار محمد علي الحامي، صفاقس - تونس، 1994م، ص61).

(1) أشار بسام الجمل، في أسباب النزول (المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط1، 2005م، ص376)، إلى «أنّ كلمة المتخيّل (L'imaginaire) اسماً لم تدخل إلى المعجم الفرنسي إلا حوالي سنة 1940م». أمّا «كلمة الخيال (Imagination) فإنها استعملت في الفرنسية لأوّل مرة في القرن الثاني عشر للميلاد؛ لإفادة معنى القدرة على تمثّل الأشياء، واستخلاص دلالة منها. غير أن هذا المفهوم سيتطور إلى نقيضه؛ إذ سيصبح دالاً على اللاواقع والأوهام». (الهامش الثاني من الصفحة نفسها).
إنّ ما ذكره بسام الجمل يقودنا إلى القول إنّ البحث في «المُتخيّل» مبحث جديد، وعلى هذا التصوّر يترتّب سؤال مهم -في تقديرنا- هو: أيّ معنى للبحث عن المُتخيّل في النصوص القديمة؟ ما من شكّ في أنّ النصوص الدينية والنصوص القديمة لم تستعمل مصطلح «المُتخيّل» صفةً أو اسماً، بيد أن ذلك لا يمنعنا من البحث في مظانّ تلك النصوص عن المُتخيّل؛ ذلك أن ما ننعته بـ: «المُتخيّل» وَسَمه السابقون بغير ذلك (العجيب، الغريب...) على النحو الذي نبيّن في الفصل الثاني من الباب الأول من هذا البحث من جهة، ومن جهة أخرى إن المُتخيّل مفهوم حامل لدلالة مخصوصة تميّزه عن الخيال، على الرغم من انطوائهما على وجوه اشتراك عديدة، وهو أمر يتطلب منّا التمييز بين دلالات كلّ واحد منهما.

(2) انظر: أركون، محمد، الإسلام أوروبا الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، لندن، ط2، 2001م، ص27.

فلئن رام ديكارت (Descartes) إعطاء الإنسان منزلة خاصة في العالم باختزال ماهيّته في الوعي، جاعلاً منه «كائناً عاقلاً»، فإن الدراسات الإناسية المعاصرة نفت وجود حدودٍ تفصل بين العقل والمُتخيّل[1]، فهما صنوان، وليس لأحدهما القدرة على ممارسة دوره دون معونة الآخر[2]، فالعقل المُحتَفى به لا يدرك إلا ما كان من صميمه، أو ما يأتيه من ذاته[3].

فالعقل الإنساني، وفق علماء الإناسة والفلاسفة المعاصرين، لا يدرك ماهيّة الشيء إلا بعد أن يجعله ضمن تجربته الخاصة، وفي المقابل وضّحوا أن المُتخيّل معقولية مخصوصة[4] لم يدرك البشر كنهها[5]، وبذلك أقاموا الحجة الدامغة على سوء فهم الديكارتيين للدور الذي تنهض به بقية الأبعاد في تشكيل ماهيّة الإنسان.

---

(1) Friedrich Nietzsche (1844-1900), Le livre du philosophe, Aubier-Flammarion, Paris, 1969.

(2) انظر: Gilbert Durand, L'imagination symbolique, PUF, Paris, 1993، الذي بيّن فيه ديران (Durand) الدور المنوط بالمُتخيّل في بناء الحياة النفسية للإنسان. فكلّ ما استقرّ في العقل البشري من معارف يتطوّر بتطوّر الذات في علاقتها بالزمن، فالعقل في نهاية الأمر قوّة فاعلة في المستوى الإدراكي، تختلف باختلاف الأمكنة والأزمنة والفضاءات الثقافية، التي يحيا فيها الإنسان، وقياساً على ذلك نجد المُتخيّل مختلفاً من ثقافة إلى أخرى؛ بل إنه مختلف من عصر إلى آخر بالنسبة إلى الثقافة الواحدة، بيد أن الجامع بين جميع الثقافات -في ما يتعلق بالمُتخيّل- ماثل في الآليات، وطرق اشتغالها.

(3) انظر: حرب، علي، لعبة المعنى: فصول في نقد الإنسان، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط1، 1991م، ص48.

(4) Jean Chevalier et Alain Gheerbrant, Dictionnaire des symboles: Mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres, Robert Laffont et Jupiter, 1982, «préface», p. 28.

(5) بيّن بسام الجمل الأسباب التي أدّت إلى عدم الاهتمام بمعقوليّة المتخيّل بقوله: «إن للمُتخيّل، إذن، معقوليته الخاصة ومنطقه الداخلي، ذلك أنّ ما نسميه اليوم بالمُتخيّل هو نمط عقلاني لم نعد قادرين على فهمه؛ لأننا أسقطناه من اهتماماتنا». أسباب النزول، مرجع سابق، ص378.

قلّل ديكارت (ت 1650م)[1] من منزلة الأنظمة الرمزية، عندما دعا إلى اعتبار المُتخيّل مجرّد علامة دالة على ملكة إنسانية (المخيلة)[2]، وهو تصوّر فتح الباب أمام محتقري المُتخيّل أمثال ليون برانشفيك (Léon Brunschvicg) (1869-1944م) القائل: إنّ الخيال «خطيئة ضدّ العقل» (Péché contre l'esprit)[3]، ومالبرانش (Malebranche) (ت 1715م)، الذي وسم المُتخيّل بـ: «مجنونة الدار» (La folle du logis).

إنّ المعالجات المعاصرة، بما انطوت عليه من أسس نظرية جديدة، فتحت الأبواب أمام الدارسين للنظر في الجوانب الخفيّة من النفس الإنسانية، ومساءلتها بقصد تبيّن دورها في بناء نظرة الإنسان إلى الوجود، وعلاقته بمختلف الموجودات.

وقد أدى انتشار التصوّر الجديد إلى تقلص نفوذ المقاربة الوضعية لأوغست كونت، (Auguste Comte) (1798-1857م)، الذي رأى الإنسان موضوعاً للتاريخ وأداة له من جهة، ومن جهة أخرى قُوِّضت أسس الجدلية

(1) عالج ديكارت مسألة المُتخيّل أثناء النظر في مراتب الأفكار الإنسانية التي عدّها ثلاثة أنواع: النوع الأول هو الأفكار الفطرية (Idées innées)، وهي أفكار تستمدّها النفس من ذاتها، دون الاستناد إلى الإحساس أو التجربة، وهي، في تقدير ديكارت، واضحة وبديهية. أمّا النوع الثاني فهي الأفكار العارضة (adventices Idées)، وهي تقوم في الفكر، وترِد على الحواس من الخارج كالألوان، والأصوات، والروائح.. أمّا النوع الثالث فهي الأفكار المصطنعة (Idées factices)، وهي أفكار نركّبها بالاستناد إلى الأفكار العارضة، من ذلك، مثلاً، صورة عروس البحر، فالمخيلة تظلّ، في تقدير ديكارت، ضرباً من ضروب الإيهام، فهي وسيلة خادعة منجَزها (المُتخيّل) مصطنع. انظر: ديكارت، رينيه، تأملات ميتافيزيقية تثبت أن الله موجود وأن نفس الإنسان تتميز عن جسمه، ترجمة كمال الحاج، سلسلة زدني علماً، منشورات عويدات، باريس، ط4، 1988م. التأمل الثالث «في أن الله موجود» (الكتاب قُسّم إلى تأملات وفقرات دون أن تُرقم صفحاته).

(2) انظر: المرجع نفسه، التأمل الرابع «في الصواب والخطأ».

(3) انظر: Gilbert Durand, L'imagination symbolique, (op. cit.), p. 25.

المادية لكارل ماركس (Karl Marx) (1818-1883م)، وأُصيبت العقلانية في مقتل يوم وُضِعت مقولات الديكارتيين تحت المحك، فإذ بتأليه العقل وتقديسه ضرب من ضروب المغالطة.

حوّل التصور الجديد الإنسان من «كائن عاقل» يعي وجوده إلى «كائن مُتخيّل» يبني وجوده، ويؤسس معناه باعتماد الصورة والرمز، فبالمُتخيّل سعى الإنسان إلى الإجابة عن أسئلة أرّقته حول ماهية الوجود، ومنزلة الإنسان فيه وعلاقته بالآخر.

وبناء على ذلك، عمد الفكر المعاصر إلى إعادة النظر في الدور الذي نهض به -ولا يزال- «المُتخيّل» في الحياة الاجتماعية والثقافية والدينية والسياسية... فكان الحديث عن المُتخيّل السياسي[1]، والمُتخيّل الاجتماعي[2].... ولا غرابة في ذلك، فمختلف مؤسسات المجتمع (الدينية، السياسية، القانونية...) تتأسس على دلالات مُتخيّلة غير محدودة[3].

قد دفعت أسباب عديدة علماء الإناسة والفلاسفة المعاصرين إلى اتخاذ هذا المسلك، منها: أن المُتخيّل الرمزي عامل مؤثر في حياة الإنسان (فرداً وجماعة)[4]، فهو أُسّ «رأس المال الرمزي» (Le capital symbolique) في العلوم الإنسانية.

---

(1) انظر في مواضع عديدة من: الجويلي، محمد، الزعيم السياسي في المخيال الإسلامي، مرجع سابق.

(2) انظر: أركون، محمد، العلمنة والدين: الإسلام المسيحية الغرب، دار الساقي، لندن، ط3، 1996م، ص26.

(3) Cornelius Castoriadis, L'Institution imaginaire de la société, Seuil, 1975.

(4) يلفت الانتباه في هذا المجال خصائص المُخيّلة، ودورها في بناء المعرفة، في تصوّر كانط (Kant) (ت 1804م)، فهي تعتمد بالدرجة الأولى على الصور؛ فعلى سبيل المثال لا يمكن للإنسان تصوّر الزمن إلا بتخيله خطاً مستقيماً. وقد ميّز كانط بين مجال المعرفة ومجال الفكر؛ ذلك أنّه ثمّة ما لا نعرفه، ومع ذلك يمكننا أن نفكر فيه، فكل «مُتخيّل» يعدّ من مجالات الفكر، وليس من مجالات المعرفة. معنى =

ونتيجة لهذا الكشف، كان لا بدّ من أن يثير هذا الوعي الجديد بمنزلة «المُتخيّل» أسئلةً عديدة حول ماهيّة الخيال، والصورة، والرمز... التي عُدّت -ولا تزال- مقومات أساسية تنشد إليها بقية مقوّمات الفكر الإنساني[1]؛ ذلك أنّ الوجود الإنساني لا يتوقف على توافر معقوليّة ما ومنطق معيّن، «ولا يحتاج إلى العلوم والنظريات والتصورات فحسب، وإنما هو محتاج، أيضاً، إلى أنظمة رمزية متخيّلة حاملة لدلالات وقيم تسمح بالحلم، وتخيل المجتمع الأفضل»[2].

وقد جاءت بحوث كلّ من جيلبير ديران (1921-2012م)، وكورنيليوس كاستورياديس (Cornelius Castoriadis) (1922-1997م) لتعمّق البحث في دلالات «المُتخيّل الرمزي»؛ إذ عمل هذان الباحثان على تفكيك عناصر المُتخيّل الرمزي، وتبيّن الآليات التي يشتغل بها، وطرائق بنائه للمعاني. فـ: **الأول** بيّن أنّ العالم قابل لأنماط لا تُحصى من المعقولية، مؤكداً أنّ المُتخيّل ينهض بدور مهمّ في بناء رؤى الإنسان للعالم وما فيه، فالمُتخيّل مقوّم رئيس في حياة الفرد والجماعة، فـ «المُتخيّل [عنده] مجموع الصور والعلاقات القائمة بينها المكوّنة لرأس المال المفكّر فيه للإنسان العاقل»[3]، في حين شدّد

= ذلك أنّ للمُتخيّل جانباً فيزيائياً يتمثّل في الصورة، وله جانب غير مادي هو الدلالات التي نؤسسها بالاستعانة بالصورة، فلا مجال للحديث عن معرفة دون الحديث عن معطيات حسية/أشكال حسية (Les formes de sensibilité) يتمّ رصفها وفق مقولات الذهن. وفي هذا المجال تنهض المخيلة بدور الوسيط الذي يخلق انسجاماً بين معطيات التجربة الحسية والمقولات القبلية للذهن. انظر:
Emmanuel Kant, Critique de la raison pure, PUF, 1975, p. 134.

(1) انظر: فولف، كريستوف، علم الإناسة: التاريخ والثقافة والفلسفة، مرجع سابق، ص22، 329.

(2) Cornelius Castoriadis, L'institution imaginaire de la société, (op. cit), p. 35.

(3) Gilbert Durand, Les structures anthropologiques de l'imaginaire, Bordas, Dunod, Paris, 1984, p. XVI: «L'imaginaire, c'est-à-dire l'ensemble des images et des relations d'images qui constitue le capital pensé de l'homo-sapiens».

الثاني (في سياق تجاوزه للطرح السوسيولوجي الوضعي) على أنّ المُتخيّل مفهوم مركزي في حياة الإنسان، فإليه تعود نشأة المؤسسات الاجتماعية والثقافية، والممارسات الإنسانية، ذلك أنّ التفكير الإنساني لا يتحقّق إلا عبر صور متخيّلة تؤسسها رغبات إنسانية، فالثقافة التي لا مُتخيّل لها فاقدة للدلالة؛ ذلك أنّ المُتخيّل بمختلف دلالاته الضامن الوحيد لاستمرار المجتمع وثقافته، وهو ما وضّحه عندما ربط بين الدلالات المتخيّلة التي ينتجها مجتمع ما والشبكة الرمزية التي تتأسس عليها مؤسساته، فالقيم والقوانين والأعراف والمعتقدات والعلاقات الاجتماعية... لا تُفهم إلا في ظلّ الدلالات المتخيلة.

وسّعت بحوث كاستورياديس الدائرة الرمزية، فإذا بالمؤسسات الاجتماعية والثقافية والسياسية لها أُسّ رمزي يحركها حيناً، وتحركه حيناً آخر، فكل مجتمع يجدد بطريقة متواصلة نظامه الرمزي[1].

إن العلاقة الجدلية بين «المُتخيّل الرمزي» و«المؤسسة الاجتماعية والسياسية» كانت وراء دعوة كاستورياديس إلى «تأسيس المجتمع تخيلياً» انطلاقاً من المخزون الرمزي، وما تتضمنه المؤسسات من دلالات اجتماعية تخيلية.

النصّ الديني موضوع تأمل معرفي:

انتهت الدراسات المعاصرة إلى نتائج عديدة أهمها: تأكيدها أنّ «المُتخيّل الرمزي» ينهض بدور مهم في حياة الإنسان والجماعات، وفي هذا السياق تمّ التعامل مع الأساطير، والملاحم، والنصوص المقدسة... باعتبارها أشكالاً دالة على حقائق، ففي مطاويها «معطيات عن تصوّر المجموعة للمجتمع، وكيف يكون، ولمؤسساته، واحتفالاته، وطقوسه، ومحرماته، ونظام قيمه»[2].

(1) Cornelius Castoriadis, L'Institution imaginaire de la société, (op. cit.), pp. 169, 173.

(2) انظر: عجينة، محمد، موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها، مرجع سابق، ج1، ص40.

وقد حملت الدارسين على الاعتناء بـ: «مُتخيّل النصوص الدينية» أسباب عدة منها: أن المُتخيّل عنصر مؤثّر في دلالات النصوص الدينية، من شأن الوقوف عليه أن يمكّن الباحث من فهم مقولات تلك النصوص، فهي نصوص ثرية بالقيم والمفاهيم التي تقاسمتها جميع الثقافات الإنسانية، قديمة كانت أم معاصرة.

الاهتمام بالصلة القائمة بين «المُتخيّل» و«المقدس» مبحث فتي، فإلى زمن غير بعيد كان السؤال عن منزلة المُتخيّل في النصوص المقدسة مسألة غير مفكّر فيها (L'impensé)، وذلك لأمرين: يتمثّل **الأول** في سلطة الفكر الديني القديم -وإن كان معاصراً لنا- الذي أعاق كل محاولة تروم إعادة النظر في النصوص التأسيسية بالبحث في تأثير المُتخيّل في دلالات مقولاتها. أمّا الأمر **الثاني** فيعود إلى سطوة النزعة العقلانية على الفكر الإنساني الحديث؛ إذ لُفظ المُتخيّل بجميع أشكاله (الأساطير...) خارج دائرة النظر المعرفي النقدي، بتعلة أنّها من ضروب الأكاذيب.

إنّ هذين الأمرين، في تصوّرنا، مثّلا أهمّ العوائق التي حالت دون البحث في ماهية المُتخيّل، ودوره في تشكيل ماهية الإنسان، ووجوده، ونظرته إلى الكون، **فالموقف الأول**: قام على مصادرة مدارها على أنّ ثمة تعارضاً بين ما هو ديني وما هو مُتخيّل. أمّا **الموقف الثاني**: فرسّخ تعارضاً بين ما هو عقلي وما هو مُتخيّل.

عمد الأفق المعرفي المعاصر، الذي حُدّد للنظر في «مُتخيّل النصوص الدينية»، إلى تجاوز هذين الموقفين بتقديم تصوّر جديد حدّ من منزلة المقدّس، معتبراً إياه بُعداً من أبعاد عديدة تؤسّس ماهية الإنسان، وفي هذا التصوّر تجاوز للمكانة التي اعتدنا أن نجد فيها المقدّس باعتباره البُعد الأوحد للكائن البشري. وفي المقابل، وسّع التصور المعرفي الجديد من آفاق البحث في خصائص النصوص الدينية، فلم تعد تلك النصوص مجالاً خاصاً بفلسفة

الأديان وتاريخها، فمن المفكرين المعاصرين من رأى في النصّ المقدّس «نصاً مشروعاً» (Texte projet)[1] ثرياً بالرموز، والاستعارات، والكنايات، والأساطير، عصيّاً على الفهم، معانيه كثيرة الإيحاءات، متعدّدة الدلالات.

وفي سياق النظر في تلك السمات ننزّل بحثنا (**مُتخيّل أحداث قصص الأنبياء والرسل في الكتاب المقدّس والقرآن الكريم**)[2] باعتباره محاولةً نقف فيها على بعض خصائص النصّ المقدّس بفكّ رموزه، واستجلاء دلالاته، من خلال النظر في «الأحداث المُتخيّلة» الثاوية في مظانّ «قصص الأنبياء والرسل»، فبحثنا لا يخرج على الآفاق التي تروم «تفكيك الخطاب الديني» فهماً لطرائق إنتاجه للمعنى، وذلك باستجلاء كنهه، وتبيّن آليات تشكّله من خلال النظر في السياق الذي نشأ فيه الخطاب الديني، ذلك أنّ الوعي بعمق التجربة الدينية يتطلّب الوعي بظروف نشأتها، وبخصائص بنائها، وبتبيّن الأنساق المتحكّمة في مدوّني النصوص، والموجّهة للقراء.

فالنصوص المقدسة شكل من أشكال التعبير الرمزي عن المغامرة الوجودية للإنسان التي أسّس بها وعيه بذاته وبالعالم، فـ «كلّ مجتمع بشريّ

---

(1) Jana Solomon, Les prophètes de l'Ancien Testament, traduction Carl Gustav, 2ème éd, Bordas, Paris, 1999, p. 1.

(2) عندما عزمنا على إنجاز هذا البحث وسمناه أوّل الأمر بـ: «المفارق في النصوص المقدسة». وقد تبيّن لنا، في مرحلة لاحقة، ضرورة استبدال «المفارق» بـ: «المُتخيّل»؛ ذلك أنّ المفارق في المعاجم العربية القديمة دالّ، في أغلب الأحيان، على المباينة والمخالفة، وهو أمرٌ لا يتطابق مع الملاحظات الأولية التي توصلنا إليها في بحثنا من تقارب بين الواقع والخيال. وقد رأينا من الأسلم لنا أن نتّخذ «المُتخيّل» عنواناً لبحثنا دون «الخيال» أو«المخيال»؛ لأنّ المصطلحين الأخيرين دالان على الملكة، وطرق بناء المخيلة لمقولاتها، وكيفية تجسيمها في الواقع، وهو أمرٌ، على أهميته، لا يأتي على جميع المحاور التي حدّدناها لبحثنا من وقوف على الأبعاد والدلالات، زد على ذلك أنّ اسم المفعول «المُتخيّل» دالّ على الفعل؛ أي المنتوج، وعلى الذات المُنتجة له وعن إرادتها.

هو مشروع بناء للعالم، ويحتلّ الدين مكاناً متميزاً في هذا المشروع»[1]؛ ذلك أنّ جوهر النصوص المقدسة والتجارب الدينية ماثل في ما تؤديه من وظائف تاريخية ووجودية، فهي تؤسس رؤاها انطلاقاً من المؤثرات الثقافية والعقائدية الحافة بها؛ ذلك أنّ الأحداث المتخيّلة تعبير عن أحلام تاقت جماعة المؤمنين إلى معانقتها[2]، ففي عوالم المُتخيّل تُحلق نفوسهم في فضاءات لا تحصى ولا تُعد، وتطوف أماكن قصيّة، وتتخطّى أزمنة عودة إلى زمن البدايات، فإذا هم إزاء نشأة الإنسان حيناً، وإذا بهم يتأمّلون الجنة والجحيم، ويُعايشون الآيات الإلهية، ويبصرون محن الأنبياء، وعذابات الأمم المكذّبة حيناً آخر.

فالمُتخيّل ظاهرة إنسانية يسعى من خلالها الإنسان (الفرد/ الجماعة) إلى بناء المعنى، وتحليل العالم، والانغماس فيه وفق تصوّر مخصوص مداره على الذات، وبهذا المعنى نعدّ البحث في **مُتخيّل أحداث قصص الأنبياء والرسل** محاولةَ حفرٍ في الكيان البشري المسكون بالهواجس، الباحث عن معنى لوجوده ولعلاقاته بالعالم والآخر.

بات من المسلّمات القول باستحالة الفصل بين العالم والذات، فالعالم رؤية تبنيها الذات باعتماد وسائط رمزية، وغالباً ما تكون هذه الرؤية استشرافية حالمة تحاول تجاوز الموجود باقتراح بدائل طالما تعلّقت همّة الإنسان بها.

---

(1) انظر: برجر، بيتر ل، القرص المقدّس: عناصر نظرية سوسيولوجية في الدين، تعريب مجموعة من الأساتذة، مركز النشر الجامعي، تونس، 2003م، ص17.

(2) نشير إلى ما ذكره محمد الجويلي من أنّ العامة كثيراً ما تنسب إلى الإمام أو الزعيم الديني خوارق ومعجزات، ويكون ذلك لحظة شعورها بالقمع، وكأنّها بذلك تبحث عن نموذج، فإذا بالإمام يختزل جميع القيم الحميدة التي تطمح إلى تحقيقها، ويكون ذلك بجعل تلك الشخصية تنتمي إلى عالم مقدّس من ناحية، وجعلها تعيش في زمن مفارق (طول الصلاة، اعتزال الناس...) من ناحية أخرى. الزعيم السياسي في المخيال الإسلامي بين المقدّس والمدنّس، مرجع سابق، ص108.

وفي هذا المجال نودّ التمييز بين ثلاثة ضروب من ضروب «المُتخيّل المقدس»، وهي: المُتخيّل الذي أَسّس النصّ المقدّس من جهة، والمُتخيّل الثاوي في النصوص المقدسة[1] (القصص، المشاهد، المواقف...) من جهة ثانية، والمُتخيّل الذي أَسسه النصّ المُتخيّل من جهة ثالثة.

فالأول موقف من الموجود، في حين أنّ **الثاني** محاولة من الإنسان بناء عالم أجمل بالنسبة إلى مدوّني النصوص، أمّا **الثالث** فممارسة تحاول من خلالها المؤسسة الدينية أو السياسية... أن تضفي على نفسها شرعيّةً ما تؤهلها للسيطرة على الفرد والجماعة، وتوجيههما إلى ما ترتضيه لهما خدمة لمصالحها[2].

هذه الضروب الثلاثة متداخلة يصعب الفصل بينها، فهي ترفد من منبعين هما: واقع النصّ وواقع المُؤول. **الأول** ثاوٍ في النصّ المقدّس وما حفّ به من نصوص، **والثاني** غير مرئي يسيّر النصّ، ويحدّد له دلالاته في صمت، فإذا بفهم النصّ محاورة له، وفكّ لطلاسمه؛ بقصد الإمساك بمعين الحياة الساري في شرايينه.

إنّ الواقعين السياسي والاجتماعي عنصران ثابتان في بناء النصوص المقدّسة منهما سدت، وإليهما الرجوع في فهم ماهية النصّ، وطرق بنائه للمعنى[3].

(1) نعتمد في بحثنا على نسخة من الكتاب المقدّس هي: كتاب الحياة (المؤسسة العالمية للكتاب المقدّس، لندن، 1999م) من ناحية، ومن ناحية أخرى نستند إلى مصحف المدينة (مجمّع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المملكة العربية السعودية، (د.ت)، رواية حفص (90هـ-180هـ) بن سليمان بن المغيرة أبو عمر بن أبي داود الأسدي الكوفي البزاز. روى عن عاصم (ت 120هـ) بن أبي النجود الكوفي.

(2) Cornelius Castoriadis, L'institution imaginaire de la société, (op. cit.), p. 279.

(3) إن الباحث في النصوص المقدسة يتعامل مع نصوص يجهل الكثير من ظروف نشأتها وسياقاتها الأصلية، وهو يتعامل مع نصوص مختلفة في الأسلوب، والبنية، والدلالات، والمرجعيات، والغايات، على الرغم من التوافق الظاهر بينها.

منزلة قصص الأنبياء والرسل في النصوص المقدسة:

إنّ القصص في النصوص المقدّسة متعدّدة الأشكال، فمنها ما تعلق بالأبطال (شمشون)، ومنها ما تعلق بأصحاب السلطان (الملوك)، ومنها ما تعلق بالأنبياء... والملاحظ في هذا المستوى تداخل القصص في بعض الأحيان (قصص الملوك وقصص الأنبياء في الكتاب المقدس) من جهة، ومن جهة أخرى نتبيّن أنّ تلك القصص صيغت في أشكال مختلفة، فمنها ما ورد في شكل مقاطع مجزّأة (ولا سيّما في القرآن الكريم)، ومنها ما ورد متكامل الأجزاء.

وارتأينا، أمام اتّساع المادة القصصية الحافلة بالمُتخيّل، الاقتصار على قصص الأنبياء والرسل بالنظر إلى أنّها الأكثر حجماً، ولأنّها تحتوي على جزء لا بأس فيه من بقية أنواع القصص (الملوك).

ونحن إذا ما تأملنا «قصص الأنبياء والرسل» ألفيناها نصوصاً مركبة لها أكثر من طبيعة، فهي قصص مروية لها راوٍ (Le narrateur) ومَروي له (Le narrataire)، وهي إلى جانب ذلك خطاب ينطوي على رسالة لها مُرسِل (الله،) ومُرسَلٌ أول (الملائكة)، ومُرسَلٌ ثانٍ (النبي)، ومُرسَلٌ إليه (الأقوام والأمم)، وهو ما يتطلّب منا تبيّن الطبقات التي شُكِّلت منها النصوص المقدسة، وتحديد روافد مُتخيّلها من جانب، ومن جانب آخر الوعي بمقتضيات التواصل بين هذه الأطراف، وتأثير ذلك في دلالات الأحداث المُتخيّلة. وعلى هذين الأمرين تترتب صعوبات جمّة يمكن اختزالها في أمور ثلاثة هي:

- **الأول**: تمثّل في غياب مقاييس دقيقة نحدد بها ماهية النبي، وما ميزه عن الرسول، فالكثير ممن وسمهم **القرآن الكريم** بالنبوة لم تُنسب إليهم هذه الصفة في «الكتاب المقدس».

- **الثاني**: تمثّل في اختلاف أشكال حضور المُتخيّل، وماهيته، ودلالاته في النصوص المقدسة، وذلك بالنظر إلى تداخل الأبعاد المؤسسة لمُتخيّل

النصوص المقدسة؛ إذ يصعب التمييز فيها بين ما هو تاريخي وقائعي، وبين ما هو مُتخيّل، وبين ما هو ديني عقائدي[1].

● **الثالث**: تجلّى في اختلاف أشكال قصص الأنبياء والرسل، فأسفار **العهد القديم** تضمنت قصصاً للأنبياء اعتمد ساردوها منطق التتابع الزمني، والتعاقب في مستويين؛ إذ تتابعت القصص فيما بينها تتابعاً زمنياً[2]، فكانت قصة آدم فاتحة «التوراة»، فقصة نوح، فقصة إبراهيم، وهكذا دواليك من ناحية، ومن ناحية أخرى قامت القصة الواحدة على منطق التتابع فيما يتعلق بأحداثها، فلا نجد الراوي يقدّم أحداثاً على أخرى، ولا نراه يحذف أحداثاً ليذكرها في مرحلة لاحقة؛ بل تمّ تناول أغلب القصص بجميع تفاصيلها وقصصها الفرعية (صراع ابني آدم، ما كان بين هاجر وسارة).

إن الغاية من سرد مُتخيّل أحداث قصص الأنبياء في «الكتاب المقدس» هي بناء الذاكرة، والحفاظ على الهوية، فإذا بالقاصّ يجمع بين عملين سرديين هما القصّ والترجمة الذاتية، فهو يروي أحداثاً قصصية، ولكنه قدّمها في شكل ترجمة ذاتية؛ إذ رأيناه يذكر الأنساب والأجداد والآباء وأحوال المدن، ويحصي القتلى، ويسرد الأحداث، ويبنيها بناء منطقياً حيناً وبناء قائماً على التداعي وغياب التماسك حيناً آخر.

إننا إزاء نصوص سُردت وفق «رؤية من الخارج»، ولكن الأهمّ من ذلك أن الرواية تعلقت بلحظة تاريخية مقدسة، فنحن إزاء أحداث وقائعية لا يتمّ سردها إلا بعد مضي زمن على انقضائها.

---

(1) إنّ هذه الأبعاد يحيل الواحد منها على الآخر دون أن يصرح بذلك، ويترتب على ذلك إشكاليات عديدة مدارها على كيف نتقصى آثار «المُتخيّل» في نصوصٍ تعارف الناس على أنّه ما وُطِئ أرضها، ولا يمم دارها؟

(2) انظر، على سبيل المثال، القصص الواردة في سفر التكوين في الرواية العبرية، أو الرواية السامرية.

وفي المقابل وجدنا أن **القرآن الكريم** تناول قصص الأنبياء بطرائق مختلفة؛ إذ عمد إلى سرد بعضها وفق منطق التتابع الزمني[1]، وإلى توزيع أغلبها على سُوَر مختلفة؛ بل إن الحديث عن قصص نبوي في **القرآن الكريم** يحتاج إلى المزيد من التروّي، فنحن في مواضع كثيرة إزاء ومضات سردية، أساساً، فقليلاً ما تناول **القرآن الكريم** قصة نبي بشيء من التفصيل والانتظام (قصة يوسف)؛ بل إنه ركّز، في أغلب الأحيان، على لحظات معينة من حياة هذا النبي أو ذاك.

إن سُوَراً عديدة من **القرآن الكريم** حملت أسماء أنبياء (إبراهيم، نوح...) أو شخوص (مريم) دون أن نظفر، في مظان تلك السُّوَر، بسرد دقيق يأتي على جميع مراحل حياة النبي الذي حملت السورة اسمه، فإذا بالسورة لا تحفل بذلك النبي إلا في آية أو آيتين (سورة يونس).

وقد عالجنا هذه المسألة بجمع المقاطع المتصلة بالنبي الواحد، وإعادة ترتيبها وفق الزمن، فالوقوف على الأحداث المُتخيّلة دون غيرها، وقد تبيّن لنا في هذا المضمار أن أحداث بعض القصص (ولا سيما مع موسى والمسيح) آخذٌ بعضها برقاب بعض؛ إلى درجةٍ يعسر معها الفصل بين هذا الحدث وما قبله أو ما بعده من الأحداث، ما يجعل استثمار الحدث المُتخيّل الواحد في أكثر من مجال أمراً ممكناً، وذلك بالنظر إلى ثراء مدلولاته. ولتجاوز ذلك ركّزنا على مرحلة من حياة هذا النبي أو ذاك، وتبيُّن تأثير الأحداث التي سبقت تلك المرحلة في تحديد مدلولات أحداثها الرئيسة، فالإشارة إلى الدور الذي نهضت به أحداث هذه المرحلة (مجال البحث) في بناء أحداث المرحلة التي تليها.

ونضيف إلى ما تقدّم اختلاف النصوص المقدّسة في جملة من الأحداث المتعلقة بالنبي الواحد، فإلى جانب اختلافها في دلالات الأحداث المتّفق

(1) انظر مثلاً سورة الأعراف التي تذكر آدم بداية من الآية 11، فنوح بداية من الآية 59.

عليها؛ ثمّة أحداث نسبها هذا النصّ إلى النبي، وغضّ عنها النصّ اللاحق النظر، أو هو نسبها إلى نبي آخر.

مراحل البحث وقضاياه ومنهجه:

إنّ تعدّد المقاربات، التي عالجت مبحث المُتخيّل الديني وعلاقته بمختلف أنظمته الرمزية، صعّب علينا البحث في **مُتخيّل أحداث قصص الأنبياء والرسل**؛ ذلك أنّ السؤال عن الطرائق التي يجب اعتمادها سؤال تتجاذبه أطروحات متباينة على أكثر من صعيد معرفي، فالمُتخيّل الديني بات مدار اشتغال علوم إنسانية عديدة مثل: علم الإناسة، وعلم السوسيولوجيا، وعلم النفس... التي، على الرغم من اتفاقها في التصوّر العام، الذي يقوم على اعتبار النصوص المقدسة تعابير رمزية عن الإنسان ورؤاه، اختلفت في آليات التحليل، والمنطلقات النظرية، وهو ما جعلنا نحرص على عدم الاقتصار على مقاربة دون أخرى، معتمدين في ذلك على المقارنة منهجاً نسعى من خلاله إلى الوقوف على وجوه الائتلاف ومواطن الاختلاف بين النصوص المقدسة، وهو ما تطلب منّا تفكيك العناصر المُشكّلة للحدث المُتخيّل، وتبيُّن طبقاته، وتحديد أصوله، وما عرف من تحويرات في رحلته من النصّ الأصلي (الأسطورة) إلى النصّ الديني، بيد أن هذا الأمر يظلّ عسير المرمى، ويتطلب من الباحث جهداً مضنياً، ذلك أنّ النصوص المشكّلة للنصّ المقدّس منصهرة في نسيجه على نحو يصعب معه تمييز بعضها من بعض. ثمّ عمدنا إلى إعادة تركيب تلك الأحداث في شكل مواضيع متناسقة، غايتنا من ذلك تبيُّن دور الحدث المُتخيّل في بناء المقولات الدينية التأسيسية، وتأثيره في السنن الثقافية والعقائدية، التي تستند إلى النصوص المقدسة في فهمها لمنزلة الإنسان، ودوره في الوجود.

لقد تولدت من هذا التصور أسئلة عديدة منها: ما المُتخيّل؟ وهل للمُتخيّل تعريف واحد؟ وما علاقة المُتخيّل بالنصّ المقدس؟ وما أهم

أشكاله؟ وهل نهض الحدث المُتخيّل بالأدوار نفسها، وأدى الدلالات عينها في جميع النصوص؟ وهل تعلقت بالحدث الواحد المذكور في هذا النصّ أو ذاك الوظائف نفسها؟ وهل يعني اتفاق النصوص في ذكر طائفة من الأحداث المُتخيّلة أننا إزاء محاكاة، وجمع، وإعادة صياغة خالية من خصوصيات فكرية متعلقة بالظروف التي نشأ فيها النصّ؟ وما علاقة الحدث المُتخيّل في النصّ اللاحق بما ورد في النصّ السابق له؟ وما علاقة المُتخيّل بالمقدّس؟ وأيّ دور نهض به المُتخيّل في تأصيل الإنسان وكيانه؟ وهل للإنسان قدرة على الوعي بذاته دون مُتخيّل يعبّر من خلاله عن آماله؟ وكيف أصبح المُتخيّل الديني متعالياً على الواقع التاريخي الذي نشأ فيه؟ وما علاقة الحدث المُتخيّل بالمروي له؟ وهل يمكن اختزال وظيفة الحدث المُتخيّل في الإمتاع والمؤانسة في عالم ضاقت فيه قلوب العباد، وتجمّدت عقولهم؟ أيصحّ القول إن المُتخيّل فساد للعقل، وتعطيل له، وتكبيل لقوى الخلق والإبداع فيه؟ وأي دور ينهض به المُتخيّل الديني في حيواتنا؟

إنّ هذه الأسئلة تُعدّ منطلق البحث في (**مُتخيّل أحداث قصص الأنبياء والرسل في الكتاب المقدّس والقرآن الكريم**) الذي ارتأينا أن نوزعه على خمسة أبواب؛ نتطرّق في **الباب الأول** إلى قضايا تتعلق بالمصطلحات والمفاهيم التي يرشح منها عملنا، فنسعى في **الفصل الأول** إلى دراسة المفاهيم الملتبسة بالمُتخيّل، أو المتصلة به في المستوى الدلالي، أو الاستعمال اللغوي. أمّا **الفصل الثاني** ففيه نظرنا في أهم أشكال المُتخيّل في النصوص المقدسة، وفي فصلي الباب حرصنا على تفكيك المصطلحات، وتقليب النظر فيها، وتبيُّن الخيط الناظم لها سعياً منا إلى تبيُّن العلامات المحددة لعوالم «الأحداث المُتخيّلة في قصص الأنبياء والرسل في الكتاب المقدّس والقرآن الكريم».

وتوجهت همتنا في **الباب الثاني** إلى دراسة «مُتخيّل أحداث خلق الإنسان» بتتبع مُتخيّل الأحداث في جنة الله من ناحية، ومتخيّل الأحداث في

الأرض، من ناحية أخرى. وفي هذين الفصلين عالجنا جملة من الأحداث المتعلقة بنشأة الإنسان في الأرض، وما لفّ وجوده فيها من قيم ومفاهيم تنظّم علاقته بذاته وبالآخر، إنساناً كان أم إلهاً.

وخصّصنا **الباب الثالث** للنظر في «مُتخيّل أحداث حيوات الأنبياء والرسل»، فتتبعنا خطاهم بدءاً من مرحلة ما قبل الولادة، وصولاً إلى ما بعد الموت، مروراً بالمهد والصبا، فحللنا جملة من الأحداث، وفككنا شبكاتها الرمزية، وحددنا دور الأحداث المُتخيّلة في نشأة المقولات الدينية في كل نصّ.

وفتحنا **الباب الرابع** على «مُتخيّل أحداث النبوة»، وفيه اهتممنا بـ: «مُتخيّل حدث الوحي»، و«مُتخيّل مِحن الأنبياء»، و«مُتخيّل آيات النبوة»؛ إذ عملنا على تبيُّن أهم صفات الآلهة (المُرسِل)، والنبي (المُرسَل). وفي متن الباب حرصنا على النظر إلى الآلهة في علاقتها بالأنبياء، وحاولنا تبيُّن ما ميّز كل طرف منهما. أمّا **الباب الخامس** فخصصناه لـ: «مُتخيّل أحداث نشر الدعوة» من خلال تكذيب القوم للنبي من جهة، وبالنظر في مُتخيّل المواجهات، التي قامت بين النبي والساحر من جهة ثانية، وبالنظر في «مُتخيّل العِقاب» من جهة ثالثة.



الباب الأول

في حرم المُتخيَّل

مقدمة الباب:

إنّ البحث في «مُتخيّل أحداث[1] قصص الأنبياء والرسل»، وتبيُّن الوظائف التي نهض بها، يتطلبان منّا، بادئ ذي بدء، الوعي بخصوصيات المبحث، وضرورة تحديد ماهية المتخيل على النحو الذي ارتأته النصوص المقدسة؛ ذلك أنّ اعتبار الحدث مداراً رئيساً من مدارات البحث قد يُوهم المتأمل بأنّ مدار اشتغالنا بناء النصوص المقدسة، وتصيّد لذّة قصّها أينما كانت، وكيفما تجلّت وتشكّلت[2].

ولا غرو في ذلك، فالدراسات المعاصرة ما انفكت تؤكد أن دراسة المُتخيّل، ومظاهره، وأبعاده الرمزية والفكرية، لا تكون ذات أهمية تذكر ما

---

(1) إنّ وسم بعض أحداث قصص الأنبياء والرسل بالمُتخيّلة يحتوي إقراراً ضمنياً بوجود مقابلة بين ضربين من الأحداث، الأول واقعي (Réalité)، والثاني مُتخيّل (Imaginaire)، وهو تصوّر أخذت به الدراسات القديمة، التي رأت أنّ علاقة المُتخيّل بالواقع قائمة على التناقض. وقد توسّع في هذه المسألة وأبعادها المفكر الروماني لوسيان بوا (Lucian Boia).

Lucian Boia, Pour une histoire de l'imaginaire, Les Belles Lettres, Paris, 1998, pp. 15-16.

(2) انظر: عبد الحميد، شاكر، الخيال من الكهف إلى الواقع الافتراضي، سلسلة عالم المعرفة، العدد 360، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2009م، ص191، 323، 357، 403.

لم ننطلق من الآثار الأدبية[1]، التي عَدَّها جاك لوغوف (1924-2014م) (Jacques Le Goff) أكثر الأشكال قدرةً على تمثّل خصائص المُتخيّل، ومدلولاته الوجودية بالنسبة إلى الإنسان[2].

ونحن، إذ ندرس (**مُتخيّل أحداث قصص الأنبياء والرسل في الكتاب المقدّس والقرآن الكريم**)، نتناوله من وجهة مخصوصة، ذلك أننا ولّينا وجهنا منذ البدء شطر «المُتخيّل الرمزي»؛ لأنه أكثر ملامسة لخصوصيات المباحث الحضارية. فالنظر في مدلولات المُتخيّل الرمزي من شأنه أن يساعدنا على تبيُّن خصائص النصوص الدينية التي نُعالج.

لقد أفاضت الدراسات المعاصرة في البحث في علاقة الرمزي بالمُتخيّل[3]، وتحليل مكوناته (الصورة...)، وآليات تشكّله، وتحديد دوره في بناء وعي الذات بالعالم.

من هذا المنطلق نقرّ بأننا ندرس «الأحداث المُتخيّلة» دون أن نتعامل مع «القصص» من منظور سردي؛ بل نعدّها نصوصاً حاملة لأبعاد رمزية دالة على الإنسان كائناً حياً، له ماهية وتاريخ في الوجود.

وفي هذا الباب، نقف على المُتخيّل الديني، وأشكاله، ونتبيَّن مكوّناته، وطرق إنتاجه للمعنى. منطلقنا في ذلك أسئلة عديدة منها: ما المُتخيّل الديني؟ وما أهم الأسباب التي دعت إلى نفي وجود أيّ صلة بين النصوص المقدسة والمُتخيّل؟ وهل يعني ذلك أنّ ثمة تناقضاً بين المُتخيّل والمقدّس؟ وما أهم مظاهر حضور المُتخيّل في متون النصوص المقدسة؟ وأي دور نهض به

---

(1) Edgar Weber, Imaginaire arabe et contes érotiques, collection Comprendre le Moyen-Orient, L'Harmattan, Paris, 1990.

(2) Jacques Le Goff, L'imaginaire médiéval, Gallimard, Paris, 1985.

(3) انظر: ابن رمضان، فرج، صورة الأم في المُتخيّل العربي حكاية ألف ليلة وليلة، دار محمد علي الحامي، تونس، ط1، 2006م، ص7.

المُتخيّل في بناء النصّ المقدّس دلالة وأسلوباً؟ والمُتخيّل المُحتفى به في النصوص المقدسة الثلاثة أَواحدٌ هو أم متعدد؟ وهل نهض مُتخيّل قصص الأنبياء في النصوص المقدسة بالأدوار نفسها في جميع النصوص؟ بل هل نهض الحدث المُتخيّل المذكور في أكثر من نصّ بالأدوار نفسها في جميع النصوص، أم هل له في كل نصّ وظائف تختلف عن تلك التي نهض بها في النصّ الآخر؟ وما علاقة المُتخيّل بالرمز والصورة؟ وكيف ندرس المُتخيّل؟ وما أهمّ أشكاله؟ وما أهمّ الآفاق التي فتحتها القراءات المعاصرة في هذا المجال؟

إن هذه الإشكاليات هي مدار اشتغالنا في هذا الباب، الذي يتكوّن من فصلين؛ وسمنا **الأول** بـ «المُتخيّل الديني»، وفيه ننظر في «ماهية المُتخيّل»، وتبيُّن أهم خصائصه، وكيفية اشتغال المخيلة أثناء تشكيلها للصور. أما الفصل **الثاني** ففيه ندرس جملة من الأشكال التي تجلّى من خلالها «الحدث المُتخيّل» في النصوص المقدسة.



الفصل الأول

المُتخيَّل الديني

تمهيد:

إنّ البحث في ماهيّة «الحدث المُتخيّل» في النصوص المقدسة يتطلب منّا، تحديد ماهية «المُتخيّل»، وآلياته، وطرق إنتاجه للمعنى، وتحقيقاً لذلك اخترنا أن لا نقف كثيراً عند «ماهية المُتخيّل» في الدراسات المعاصرة من جهة، ومن جهة أخرى حاولنا النظر في ماهيته انطلاقاً من النصوص المقدسة؛ ذلك أن التعريفات التي انتهت إليها الدراسات المعاصرة، على تعددها، وتنوع مجالاتها، لم تنطلق، في أغلب الأحيان، من النصوص التي نشتغل عليها.

بيد أن ذلك لا يمنعنا من الاستفادة من بعضها؛ إذ عوّلنا على الدراسات المعاصرة في «المُتخيّل الرمزي» في مستويين؛ مدار **الأول** على مكوّنات المُتخيّل، وعلاقته بالصورة والرمز، أما **الثاني** فقوامه طرائق بناء المُتخيّل للمعنى، وتشكيله له؛ ذلك أن من أوكد الغايات التي انعقد عليها هذا الفصل تحديد شبكة العلاقات القائمة بين المُتخيّل، والمفاهيم التي تتقاطع معه دلالياً، فالمُتخيّل في علاقة جدلية مع جملة من المفاهيم نحاول في هذا الفصل الوقوف على بعضها، ومن أهمها: القوة المُتخيّلة والصورة والرمز.

فما الصورة؟ وما الرمز؟ وما المُتخيّل؟ وأي علاقة تجمع الرمز

بالمُتخيّل؟ وهل يمكن القول: إن الصور لغة الرموز؟ وأيّ دور ينهض به الواقع المعرفي والثقافي والاجتماعي والسياسي في إنشاء المُتخيّل؟ وهل للمُتخيّل تعريف جامع؟ وما أهم آليات تحليل المتخيل وبناه؟

إننا نسعى إلى معالجة هذه الإشكاليات في مبحثين؛ نتبيَّن في **الأول** «حدّ المُتخيّل الديني»[1] استناداً إلى مرجعيات ثقافية لها صلة بالنصوص المقدسة من ناحية، ومن ناحية أخرى نحاول تحديد الدور، الذي نهض به الواقع المعرفي والسياسي والاجتماعي في إنشاء مُتخيّل قصص الأنبياء والرسل وأحداثها. أما المبحث **الثاني** (المُتخيّل الرمزي) ففيه نعالج علاقة الصورة بالرمز، وكيفية اشتغالهما، وإنتاجهما للمعنى.

وقد انطلقنا في ذلك من مسلّمة مفادها أن «المُتخيّل الرمزي» ظاهرة ثقافية مكتنزة بالمعاني الخاصة بالفضاء الاجتماعي والديني؛ الذي نشأ فيه النص المقدس.

المبحث الأول

في دائرة المُتخيَّل الديني

تميزت الدراسات المتعددة، التي تناولت «المُتخيّل الديني»، بتنوع

(1) استأنسنا، في تحرير هذا الفصل، بجملة من المراجع والموسوعات المتخصصة، نذكر منها:

Mircea Eliade, Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux, Gallimard, Paris, 1992.

André Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, PUF, Paris, 1978.

روزنتال، ميخائيل، وآخرون، الموسوعة الفلسفية السوفياتية، تعريب سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، ط7، 1997م.

زيادة، معن، الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي، بيروت، ط1، 1997م.

سعيد، جلال الدين، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، سلسلة مفاتيح، دار الجنوب، تونس، 1994م.

مرجعياتها، وبتداخل حقولها المعرفية (علم الأديان، علم النفس، علم الإناسة...)، وهو ما يجعل طلب تعريف جامع مانع للمُتخيّل الديني أمراً عصيّاً ممتنعاً.

ويزداد الأمر تعقيداً بالنسبة إلينا إذا ما وعينا أنّ النصوص المقدسة لم تحفل بمصطلح «المُتخيّل»[1]. يضاف إلى ذلك أنّ النصوص الحواف قدّمت تصورات مخصوصة بالاستناد إلى مرجعية دينية مختلفة (مسيهودية[2]، إسلامية...)؛ بل إن «المُتخيّل الديني» المتعلق بالنصّ الواحد اختلفت ماهيته باختلاف الأزمنة؛ ذلك أن النصوص المقدسة، كسائر النصوص، تتحكم فيها أنساق غير مرئية، فالحروف الثاوية في ثنايا المصحف، وأسفار **العهد القديم**، وأناجيل **العهد الجديد**[3]، لا تعدو أن تكون أقوالاً صامتة غير شفافة، تخضع لسلطة المرجع الثقافي حيناً، أو لسلطة الواقع السياسي والاجتماعي حيناً آخر.

بناء على ذلك نقول: إن النصوص المقدسة نصوص مفتوحة على أنساق نصّية وغير نصّية[4]، بعضها معلوم وأغلبها مجهول ضارب في القِدم،

---

(1) انظر الهامش الأول من ص16 من هذا البحث.

(2) نشير، في ما يتصل بمصطلح المسيهودية (Judéo-chrétienne)، إلى أنّه دال على الإرث المشترك بين المسيحية واليهودية، وهو مصطلح -في صيغته العربية- من وضع عبد المجيد الشرفي. انظر: الفكر الإسلامي في الردّ على النصارى إلى نهاية القرن الرابع/العاشر، الدار التونسية، تونس، ط1، 1986م، ص55، الهامش 98.

(3) نشير، في ما يتعلق بالعهد القديم والعهد الجديد، إلى أننا لم نقتصر في بحثنا على النظر في الأسفار القانونية والأناجيل المعترف بها؛ بل نظرنا أيضاً في الأسفار غير القانونية والأناجيل المنحولة (ولا سيما في الباب الثالث من البحث) وذلك لثراء الدلالات التي تنطوي عليها أحداثها.

(4) انظر الترجمة العربية لكتاب (L'archéologie du savoir) لميشيل فوكو (Michel Foucault) (1926-1984م): حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط3، 2005م.

محتجب بآلاف الحجب، متجلّ في الاستعارة والرمز... وفي هذا الأفق المعرفي نعالج إشكالية «ماهية المُتخيّل الديني»، وذلك في عنصرين؛ نسعى في **الأول** إلى البحث في ماهية المُتخيّل في «الثقافة المسيهودية» و«الثقافة العربية الإسلامية»، مقصدنا تحديد صلة «النبوة» بـ «المُتخيّل» باعتباره شكلاً من أشكال القوى النفسية المؤثّرة في مضامين النبوة. أما العنصر **الثاني** ففيه نحاول تبيُّن الدور الذي نهض به الواقع المعرفي والاجتماعي في تشكيل «مُتخيّل النبوة»، منطلقنا في ذلك أنّ النبوة لم تكن مؤسسة معرفية مستقلة استقلالاً تاماً عن سائر النُّظم المعرفية الأخرى (العِرافة، السحر...). وقد قصدنا من ذلك إبراز العوامل المتحكّمة في نشأة مُتخيّل أحداث قصص الأنبياء والرسل في الكتب المقدسة.

إنّ التشابه بين النبوة وجملة من النُّظم المعرفية السائدة آنذاك يبعث على السؤال عن أسباب التواشج بينها، وعمّا إذا كان مُتخيّل النبوة وأحداثها محكوماً بسلطة الواقع السياسي والاجتماعي من ناحية، ومن ناحية أخرى متأثّراً بسلطة المرجع الثقافي.

هذه العلاقة الوطيدة بين «المُتخيّل الديني» و«الواقع» تدفع بنا إلى القول: إن مُتخيّل النصوص المقدسة تأويل للواقع الاجتماعي والسياسي، وإعادة بناء له.

أ- ماهية المُتخيَّل في النصوص المقدسة:

إنّ علاقة المُتخيّل في النصوص المقدسة بالنبوة مدارها طبيعة العلاقة القائمة بين القوة النفسية المُتخيّلة و«حدث التنبؤ»؛ ذلك أنّ تأثير القوة المُتخيّلة في النبوة شكلاً ومضموناً تصوّرٌ شاعَ بين منظري الأديان الكتابية، ولا سيّما المدرسيين (Les scolastiques)[1]، أمثال موسى بن ميمون (ت

---

(1) نشير إلى أنّ رواد هذا المذهب الفلسفي وضعوا أسس نظرية برهانية للعقائد الدينية، وقد ركزوا على قضية «الكليات» (Les universaux)، وتُعدّ المقولات الأرسطية =

1204م) القائل: إنّ القوة المُتخيّلة عماد النبوة الرئيس[1]، إلى جانب القوة الناطقة، والقوة الخُلقية.

بيد أنّ هذا التصور لم يكن خاصاً بالفضاء الثقافي العربي الإسلامي، الذي نشأ فيه ابن ميمون؛ بل ألفيناه حاضراً في مظان النصوص الحديثة الحافة بـ (**العهد القديم**) وفضاءاتها الثقافية المسيهودية.

ونسعى في عنصرَي هذا المبحث إلى معالجة أبعاد المُتخيّل بالتطرّق إلى ماهيته، وبالوقوف على بعض مظاهر تأثيره في النبوة، ومدلولاتها من خلال النظر في العهد القديم، والقرآن الكريم، وبعض النصوص الحافة بهما.

أ-1- المُتخيَّل في الثقافة المسيهودية:

يتطلب السؤال عن ماهية المُتخيّل وخصوصياته في الثقافة المسيهودية، وعلاقته بالنبوة وسائر النُّظم المعرفية؛ الانطلاقَ من العهد القديم، والنظرَ في بعض النبوات الدالة على ماهية المُتخيّل.

وقد استأنسنا في تبيُّن هذه الأبعاد بكتابين مهمين في العقيدة اليهودية هما: (**دلالة الحائرين**) لموسى بن ميمون، و(**رسالة في اللاهوت والسياسة**) لباروخ سبينوزا (Baruch Spinoza) (1632-1677م)، وسبب اقتصارنا على هذين النصين دون غيرهما أنهما من النصوص القليلة، التي حاولت معالجة علاقة النبوة بالقوّة النفسية المُتخيّلة في العقيدة اليهودية معالجة شاملة ودقيقة.

وفي تناولنا أفكارَ كلّ من ابن ميمون وسبينوزا، نعمد إلى وصل قراءة كلّ واحد منهما بالنصّ التوراتي من جهة، ومن جهة أخرى نسعى إلى تبيُّن تصوّر كلّ واحد منهما لمنزلة القوة النفسية المُتخيّلة في بناء ماهية النبوة.

= والأفلاطونية الجديدة العماد الرئيس الذي ارتكز عليه رواد هذا التيار، ولا سيما ابن رشد (ت 598هـ/ 1202م) وابن ميمون.

(1) انظر: ابن ميمون، موسى بن عمران، دلالة الحائرين، تحقيق حسن آتاي، مكتبة الثقافة الدينية، (د.ت)، ص400.

إنّ المتأمل في النصوص الحواف المتصلة بالعقيدة اليهودية يتبيّن له الأهمية، التي حظيت بها علاقة الخيال بالنبوة في الفكر الفلسفي الديني المسيهودي، فموسى بن ميمون انتهى، في (**دلالة الحائرين**)، إلى اعتبار النبوة فيضاً من الله[1]، وقد أسّس موقفه من النبوة على ثلاث قواعد تنتهي، في تقديره، بالنبوة إلى الكمال في مستوى القوة المُتخيّلة (الفطرة)، والقوة الناطقة (الكسب والاجتهاد)، والقوة الخُلقية (تعطيل الشهوات بالرياضة)[2].

تقوم النبوة، في تصوّر ابن ميمون، على بُعدين هما: الاصطفاء والكسب[3]. فالبُعد الأول؛ أي الاصطفاء، تجلّى في القوة المُتخيّلة. أمّا **البُعد الثاني** فمداره على القوتين المتبقيتين، وهما: القوة الناطقة، والقوة الخُلقية.

إنّ إقرار ابن ميمون بـ «نظرية الفيض» (Emanation) جعل النبوة قائمة على الاستشراف والسمو بالنفس؛ كي تبلغ المرتبة التي تؤهلها لتلقّي الوحي[4]. فإذا بتلقي الوحي يتطلب، إلى جانب الدربة (القوة الخلقية،

---

(1) المرجع نفسه، ص400.

(2) أشار مدوّن سفر إرميا: 45/ 1 إلى أنّ الرياضة لا تكفي كي يبلغ الإنسان مرتبة النبوة.

(3) انظر إرميا: 1/ 4-5، حزقيال: 3/ 10-14، عاموس: 7/ 4، وجميع تلك المواضع تؤكد أن الاصطفاء غير كافٍ.

(4) انطلق ابن ميمون في بناء أفكاره من مرجعيتين رئيستين؛ المرجعية الأولى دينية ممثّلة في أسفار العهد القديم، وما تُوحي به من اصطفاء للأنبياء دون شروط واضحة. أما المرجعية الثانية فيمثلها الفكر الفلسفي الإسلامي، الذي رام الجمع بين النصّ القرآني وفلسفة أرسطوطاليس (Aristotle) (ت 322 ق.م) ونظرية الفيض لأفلوطين (Plotinus).

وفي هذا المجال نشير إلى أن الفارابي مثّل أهم مصادر فلسفة ابن ميمون، فالفارابي هو أول من قال: إن «القوة المتخيلة إذا كانت في إنسانٍ ما قوية كاملة جداً، وكانت المحسوسات الواردة عليها من خارج لا تستولي عليها استيلاء يستغرقها بأسرها [فإنها تؤثر فيه في] وقت اليقظة مثل حالها عند تحللها في وقت النوم [وقد يبلغ الإنسان درجة يوحي فيها] الله إليه بتوسط العقل الفعال، فيكون ما يفيض من الله تبارك وتعالى إلى العقل الفعال يفيضه العقل الفعال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل =

والقوة الناطقة)، خيالاً خلاقاً يمكّن النفس من الارتقاء والسمو، وهو بُعدٌ عدّه ابن ميمون فطرياً في الإنسان، ومن خلال هذا الموقف شرعَ للقول باصطفاء الأنبياء واختيارهم، مؤكداً أنّ الفطرة؛ أي امتلاك الخيال الوقاد، من بين الشروط الأساسية لاصطفائهم.

على أنّ اتصاف الأنبياء بالخيال المبدِع لم يكن سمة خاصة بهم دون غيرهم، ففي **(دلالة الحائرين)** ميّز ابن ميمون بين مراتب القوة المُتخيّلة، فإذا بالنبي أعلى مرتبة من الكاهن، والكاهن أعلى من غيره، فكلما زاد نصيب الإنسان من هذه القوة النفسية ازداد قدرة على مكاشفة الغيب، والاتصال به[1].

إنّ اعتبار ابن ميمون النبوة فيضاً «من الله عزّ وجلّ بواسطة العقل الفعال على القوة الناطقة أولاً، ثمّ على القوة المُتخيّلة [من شأنه أن يجعل النبي يبلغ] الكمال في العلوم النظرية، وتحسين الأخلاق حتى تكون كلّها على أحسن ما يكون، وأجمله»[2]، وهو ما يعني أن الكمال العلمي والأخلاقي والفطري، في تصور ابن ميمون، دالّ على تكامل الجوانب العقلية، والأخلاقية، والتخييلية.

ويعدّ التخييل مدار اختلاف، ففي التخيّل تحقيق لشرط من شروط النبوة، ونعني به الاتصال بالغيب، ولكن المُتخيّل، في المقابل، يكون خرقاً للعادة ومألوف الناس، واختلاقاً للأشياء، فهو البدعة، وهو الضمان الوحيد لقدرة النبي على إعادة بناء المجتمع وقيمه، وعلاقات الإنسان بالآخر تحقيقاً

= المستفاد، ثم إلى قوته المُتخيّلة، فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيماً فيلسوفاً ومتعقلاً على التمام وبما يفيض منه إلى قوته المُتخيّلة نبياً منذراً بما سيكون...». الفارابي، أبو نصر، آراء أهل المدينة الفاضلة، منشورات مصطفى فهمي الكتبي، مطبعة السعادة، القاهرة، ط1، 1906م، ص74-75.

(1) انظر: ابن ميمون، موسى بن عمران، دلالة الحائرين، مرجع سابق، ص406.

(2) المرجع نفسه، ص400.

للمرغوب فيه، وتجاوزاً للمرغوب عنه، وبذلك يغدو المُتخيّل الأداة الرئيسة بالنسبة إلى النبي في سعيه إلى تغيير واقعه المتردي.

وبناء على ذلك نقول: إنّ ابن ميمون لم يركّز، في تحليله مقوّمات النبوة، على المُتخيّل بما هو إنتاج للصور، بقدر ما احتفى بالمُتخيّل قوةً نفسيةً تساعد النبي على تعقّل الوحي، فالبُعد النفسي التخييلي مدار النبوة بما هي اتصال بالغيب؛ باعتباره المثال الذي يجب أن يتحقق في عالم الأعيان.

قامت القوة المتخيلة بدور مهمّ في السمو بالنفس إلى درجة تؤهلها إلى الانسلاخ عن عالمها الحسي، وملامسة عالم الغيب، وقد ترتّب على ذلك القول: إنّ المُتخيّل هو رفض للواقع، وتأويل له، وشكل من أشكال المماهاة بينه وبين عالم الغيب.

المُتخيّل، وفق هذا التصور، غيابٌ عن الموجود حيناً، وتغييبٌ له حيناً آخر، ولا غرابة في أن ينحو ابن ميمون هذا المنحى، فآثار هذا التصوّر جلية في أسفار كثيرة من العهد القديم، ففي ما يتعلق **بالبُعد الأول** ما انفكّت أسفار عديدة تؤكد وجود صلة وطيدة بين النبوة وجملة من الفنون التي تهدف إلى الرقي بالنفس، وتصفيتها من شوائب الدنيا، مثل الشِّعر، والغناء، والموسيقا(1). أمّا في ما يتصل **بالبُعد الثاني**، فإنّ قراءة ابن ميمون لماهيّة القوة المتخيلة، ودورها في تحديد ماهية النبوة لم تتجاوز ما صرّحت به أسفار العهد القديم، فالخيال لا يعدو أن يكون مجرد قوة نفسية تمكّن النبي من التعبير عن مواقف الجماعة من الموجود.

(1) انظر: سفر ملوك الثاني: 3/ 15؛ طلب الملك جورام (Joram) بن آخاب من خدمه أن يأتوا للنبي إليشاع (Elisha) بعوّاد كي يتمكن من التنبؤ، فـ «لَما ضَرَبَ العَوّادُ كَانَت عَلَيهِ يَدُ الرب».
لقد تمكن النبي من إدراك الحقيقة/ النبوة بفضل الموسيقا، التي تعدّ آلية من الآليات المساعدة على تلقي الوحي، واستيعاب مضامينه، فالنفس إذا طربت باتت أقدر على تدبر معاني الوحي، أو هي أقدر على الاتصال بعالم الغيب وقواه الخفية من أيّ وقت مضى.

وهو تصوّر توسّع في تحليل دلالاته باروخ سبينوزا، الذي أعاد النظر في علاقة الخيال بالنبوة من منظور مختلف، وقد تجلّت طرافة الطرح السبينوزي في إضفاء دلالات جديدة على ماهية النبوة؛ إذ رأى سبينوزا، في **(رسالة في السياسة واللاهوت)**، أن الخيال عماد النبوة، فلا مجال للحديث عن نبوة دون الحديث عنه، فما من نبي إلا كان وحيه متمثّلاً في صور خيالية، فالله «أوحى ليوسف بنصره (...) بصور من مخيلة النبي نفسه»[1]. وغالباً ما تكون تلك الصور مستمدة من واقع الحياة التي نشأ فيها.

فمن المسلّم به، وفق تصوّر سبينوزا، أنّ النصوص المقدسة تحفل بالصور والرموز. وقد تفطّن سبينوزا إلى الصلة التي تربط بين تلك الصور الرمزية والبيئة التي نشأ فيها النبي (الريف، المدينة...)[2] موضحاً الدور الذي نهض به مزاج النبي في بناء الصور الرمزية التي عبّر من خلالها عن مضامين نبوّته.

حلل سبينوزا ماهيّة النبوة انطلاقاً من العلاقة القائمة بين النبي والله، فانتهى إلى اعتبار الخيال حجر الأساس لتلك العلاقة، فالأنبياء عنده «لم يتلقّوا وحياً إلهياً إلا بالاستعانة بالخيال»[3]، ومن أهم ما أدّى إليه هذا الاستنتاج القول: إن النبوة خاصة بأصحاب الخيال الخصب[4].

فالخيال عنده من جوهر النبوة، إن لم نقل عمادها الوحيد الذي عليه تنبني، ودونه خرط القتاد، فهو الذي يحدد ماهية النبوة وطبيعتها، ويتجلّى

(1) انظر: سبينوزا، باروخ، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة حسن حنفي وتقديمه، مراجعة فؤاد زكريا، دار الطليعة، بيروت، ط3، 1994م، ص131.

(2) ذهبت جانا سليمان (Jana Solomon) في مقدمة كتابها: أنبياء العهد القديم، إلى القول: إنّ علم تأثير المحيط في الإنسان (Ecologie) يؤكد، يوماً بعد آخر، ما ذهب إليه سبينوزا.
Jana Solomon, Les prophètes de l'Ancien Testament, (op. cit.), p. 10.

(3) انظر: سبينوزا، باروخ، رسالة في اللاهوت والسياسة، مرجع سابق، ص142.

(4) المرجع نفسه، ص146.

ذلك في طبيعة الوحي الذي كان يتغير وفقاً للقدرات الذهنية (الفهم) للأنبياء، ووفقاً لآرائهم ومواقفهم من واقعهم المعيش[1]، فالأنبياء ليسوا علماء كي نتخذ أقوالهم حقائق لا يمكن مراجعتها، فكم من نبي اجتهد ولم يصب، فالكثير مما قالوه جاء العلم ليفنّده[2].

أهمّ دور منوط بالأنبياء، في تصوّر سبينوزا، هو توطيد قدم الإنسان في الإيمان بإله متعالٍ، وليس الإخبار عن حقائق، وبذلك نكون إزاء رؤية للحياة والوجود، وتأسيس للمثال المرغوب فيه (الخير). ومن أجل ذلك «كانت (المعرفة النبوية) تستعمل الصور الخيالية من أجل التأثير في النفوس، في حين أنّ المعرفة الطبيعية تدرك الحقائق ذاتها دون تخيل، [فـ] المعرفة الطبيعية غايتها الحقّ، في حين أن المعرفة النبوية غايتها الخير»[3]. وبسبب ذلك «كلما زاد الخيال قلّ الاستعداد لمعرفة الأشياء بالذهن الخالص (...) ومن يتفوقون في الذهن (...) تكون قدرتهم على التخيل أكثر اعتدالاً، وأقل انطلاقاً»[4].

أ-2- المُتخيَّل في الثقافة العربية الإسلامية:

إن النظر في النصّ المقدّس الإسلامي، أو النصوص الحافة به، يساعدنا على تبيُّن ماهية المُتخيّل في الثقافة العربية القديمة، وهو ما نسعى إلى تحقيقه في هذا العنصر انطلاقاً من نصوص متباعدة زمنياً، فبعضها سابق للنصّ القرآني، وبعضها لاحق به. وقد تعمّدنا ذلك بالنظر إلى أنّ النصوص السوابق تتضمّن الدلالات، التي أسس عليها النصّ القرآني مواقفه، أما النصوص اللواحق فهي، في تقديرنا، امتداد للنصّ المقدّس، فهي تأليف له حيناً، وتأويل له حيناً آخر.

(1) المرجع نفسه، ص168.

(2) المرجع نفسه، ص156.

(3) حنفي، حسن، مقدمة كتاب رسالة في اللاهوت والسياسة، مرجع سابق، ص52.

(4) سبينوزا، باروخ، رسالة في اللاهوت والسياسية، مرجع سابق، ص146.

يبيّن النظر في معاجم اللغة العربية أنّ اسم المفعُول «المُتَخَيّلُ» يُشتقّ من جذرين هما: (خ، و، ل) و(خ، ي، ل)، على أنّ اختلاف الجذرين لم يؤثر في معاني المشتقات المتعلقة بكلّ جذر، فالمصنَّفات اللغوية، وكتب التعريفات اتفقت في جملة من المعاني، منها أن «الخَيَالَ كُلّ شَيء تَرَاهُ كَالظلّ، [وهو] خَيَالُكَ فِي المِرآةِ، وَهوَ مَا يَأتِي العَاشِقَ أيضاً في النومِ عَلَى صورَةِ عَشِيقَتِهِ»[1]. وفي ذلك قال المرقش الأكبر[2] من (الوافر):

سَرَى لَيلاً خَيَالٌ مِن سُلَيمَى ... فَأَرقَني وَأَصحَابي هُجُودُ[3]

خيال سُليمى -وإن كان شكلاً من أشكال الوجد والوحدة- انبثق من الذاكرة، كأنما الخيال ماضٍ ولّى وانقضى، عاش الشاعر تفاصيله في عالم الوقائع. ومن المعاني المتصلة بمشتقات (خ، ي، ل) في اللغة العربية: «الخَيَالَةُ: [أي] الشخصُ وَالطيفُ أيضاً (...) وَأَخَالَ الشيءَ: اشتَبَهَ، يُقَالُ: هَذَا أَمرٌ لَا يُخِيلُ (...) وَخُيِّلَ إِلَيهِ أَنهُ كَذَا عَلَى مَا لَم يُسَم فَاعِلُهُ مِنَ (...) الوَهم (...) وَتَخَيلَ لَهُ أَنهُ كَذَا، وَتَخَايَلَ: أَي تَشَبَّه (...) يُقَالُ: تَخَيلَهُ فَتَخَيلَ»[4]. وفي **تاج العروس من جواهر القاموس** للزبيدي (1145هـ/

---

(1) الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، منشورات الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط1، 1988م، مادة (خ، و، ل).

(2) نشير إلى أننا لم نعثر للشاعر على تاريخ وفاة في المراجع التي نظرنا فيها، وقد لاحظنا اختلاف المراجع في اسمه. انظر ترجمته في: الدينوري، ابن قتيبة (ت 276هـ/ 889م)، الشعر والشعراء، تحقيق مفيد قميحة ونعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1985م، ص119. وانظر الهامش 1 من ص127 من المفضليات.

(3) انظر المفضلية السادسة والأربعين من «المفضليات» للضبي الكوفي (المفضل بن محمد بن يعلى) (ت 168هـ/ 785م)، تحقيق قصي الحسين، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط1، 1999م، ص128.

(4) انظر: الجوهري، إسماعيل بن حماد (ت 386هـ/ 997م)، الصحاح في تاج اللغة =

1205هـ): «التخَيّلُ تَصَوّرُ خَيَالِ الشيءِ فِي النّفسِ (...) وَالخَيَالُ وَالخَيَالَةُ: مَا تَشَبَّهَ لَكَ فِي اليَقَظَةِ وَالحُلمِ مِن صُورَةٍ (...) وَالخَيَالُ كُل شَيء تَرَاهُ كَالظلّ»[1].

يلاحظ المتأمّل في المعاجم العربية القديمة استعمالها اسم المفعول «المُخَيَّل» بدلاً من اسم المفعول «المُتخيَّل». وما يلفت الانتباه في المواضع المتعلقة باسم المفعول «المُخيَّلُ» قلّتها مقارنة بالأفعال في صيغة الماضي (تخيّل) من ناحية، وبالمصدر «خيال» من ناحية أخرى، وعلى الرغم من ذلك تميّزت هذه التعريفات، في تقديرنا، بالدقة، من ذلك أنّ النحاة والمعجميين عَدّوا «خال» من أخوات الناسخ الفعلي «ظنّ»، الذي يفيد عدم التيقن، والذي يدل على الاحتمال والإمكان، أضف إلى ذلك أنّ من دلالات بعض مشتقات الجذر اللغوي (خ، ي، ل) المُشابهة والمُحاكاة، على أنّ المُشابهة لم تعنِ عندهم المطابقة.

الخيال، بما هو ظلٌّ ملازم للأجسام، لا يمثّل حقيقة الجسم (العرض، الطول...)، وعلى الرغم من أنّه امتداد للأجسام يظلّ شكلاً من أشكال المحاكاة، التي لا يتساوى فيها الأصل بالفرع، فالخيال إحالة على الأصل دون أن يكون جزءاً منه، ولعلّ ذلك ما يفسّر لنا الأحكام السلبية التي علقت بالخيال في الثقافة العربية الإسلامية.

أما أهل المنطق وصانعو الكلام العرب القدامى، فهو عندهم دال على قوة تؤثر «في الحسّ، [إذ] يرى الإنسان أمثلة الأمور المعقولة، أعني حقائق الأشياء ومبادئها وأسبابها كأنها خارجة عنه، وكأنما يراها ببصره ويسمعها

= وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1990م، مادة (خ، ي، ل).

(1) الزبيدي الحنفي، محمد مرتضى الحسيني الواسيطي، تاج العروس في جواهر القاموس، تحقيق صاحي عبد الباقي، مراجعة عبد اللطيف محمد الخطيب، المجلس الأعلى للآداب، الكويت، ط1، 2001م، مادة (خ، ي، ل).

بأذنه، وكما [كذا] أن النائم يرى أمثلة الأشياء المحسوسة في القوة المُتخيّلة ويظنّ أنه يراها من خارج (...) وربما رآها مرموزة تحتاج إلى تأويل»[1].

جمع مسكويه (ت 421هـ) بهذا التعريف الوارد في (**الفوز الأصغر**) بين مفاهيم شتى؛ إذ بيّن أن القوة المُتخيّلة على صلة بالصورة التي تظلّ علاقتها بالمدركات الحسية وطيدة، فالحواس عنده تنهض بدور مهم في تشكيل المعارف الإنسانية.

عَدَّ العرب القدامى القوةَ المُتخيّلة من القوى النفسية، وهي قوة يجب أن تتوافر في الأنبياء، فالقوى النفسية في عرفهم أكثر تأثيراً من القدرات الجسمية، فالمُتخيّل قدرة خارقة للمألوف تمكّن النبي من إدراك الغيب والاتصال به.

وقد ذكر محمد عابد الجابري (ت 2010م) أنّ ابن سينا (ت 428هـ) قال بتأثير النفس في القدرة البشرية؛ إذ «يحدث [أن] يأتي الإنسان بأعمال لا تقدر عليها طاقته في المعتاد، وذلك تحت تأثير سَورَة الغضب (...) فلا تعجب أن تولدت في نفس العارف قوة أعظم وأشد من القوة التي يولّدها فيه الخوف أو الغضب»[2].

إنّ الموقف الإسلامي من علاقة النبوة بالقوة النفسية المُتخيّلة لم يخرج على التصوّر العام الذي رسمته الديانات التوحيدية بدءاً من اليهودية، على أنّ ما ميّز التصوّر الإسلامي والتعريفات الحافة بالنصّ القرآني -على اختلاف مشاربها- سعيها إلى الفصل بين القوة النفسية الحافظة للصور (خيال سُليمى، الصور في الأحلام...)، التي غابت عن الحواس من جهة، والقوة النفسية

---

(1) مسكويه، علي أحمد بن محمد بن يعقوب (ت 421هـ)، الفوز الأصغر، تحقيق وتقديم صالح عضيمة، الدار العربية للكتاب، المؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق والدراسات، تونس، 1987م، ص127.

(2) الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 1990م، ص474.

المشكّلة للصور المعدومة (ملكة الخيال) التي لا وجود لها في عالم العيان من جهة أخرى، ففي سورة طه نقرأ قوله تعالى: ﴿قَالُوا يَٰمُوسَىٰٓ إِمَّآ أَن تُلۡقِيَ وَإِمَّآ أَن نَّكُونَ أَوَّلَ مَنۡ أَلۡقَىٰ ۝٦٥ قَالَ بَلۡ أَلۡقُواْۖ فَإِذَا حِبَالُهُمۡ وَعِصِيُّهُمۡ يُخَيَّلُ إِلَيۡهِ مِن سِحۡرِهِمۡ أَنَّهَا تَسۡعَىٰ﴾ [طه: 65-66].

دلّ فعل «يُخيّل» على الخداع والتمويه، وقد تعلق الفعل بموسى باعتبار بصره الواقع تحت تأثير السحرة، فأفعال السحرة قامت على صرف الأشياء عن طبائعها، فالعصي والحبال بدت كأنها كائنات حية (الثعابين) تسعى، على أنّ هذا التصرف في أصول الأشياء لم يكن وفق الآية القرآنية حقيقة ملموسة؛ لأنّ ما كان يعوز السحرة هو القدرة على تغيير جواهر الأشياء، فإذا بفعل «خُيّل» يكشف عن مرتبة الفعل الإنساني، فهو متعلق بالعارض من الأشياء (البصر).

يمكن، بالاستناد إلى هاتين الآيتين، القول: إن «التخيّل» وما يتعلق به أمور موصولة بالذات الإنسانية، فالآيتان لا توحيان بموقف سلبي من التخييل؛ بل لعلهما تكشفان عن موقف النصّ القرآني من طبيعة المدركات البشرية، فالإنسان لا يدرك حقائق الأشياء، وإنما يدرك ما يكوّنه حول تلك الأشياء.

القوة النفسية تنجز في جميع الحالات أعمالها باعتماد القوى الذهنية، أي المُخيّلة، فالتخيّل إذاً تحليل وتفكيك للظاهرة، وتأليف لها على نحو جديد، وهو ما يعني أنّ علاقته بما هو موجود قائمة على الاتصال حيناً، وعلى الانفصال حيناً آخر، فإذا بالمُتخيّل محاكاة للوقائع، وتأسيس لها على غير مثال مسبوق[1].

---

(1) ميّز كاستورياديس بين المُتخيّل الجذري (L'imaginaire radical)، الذي يقوم على القدرة على الخلق من عدم، والمُتخيّل الفعلي (L'imaginaire effectif)، الذي يفتقد تلك القدرة. انظر في ما يتصل بهذين الضربين من المُتخيّل:
Cornelius Castoriadis, Fait et à faire, Seuil, Paris, 1997, p. 299.

ب- مُتخيَّل أحداث النصوص المقدسة وسلطة الواقع:

يتطلب تبيُّن دلالات الأحداث المتخيلة ورموزها في النصوص الدينية المقدسة الإلمام بالجذور الاجتماعية والثقافية التي نشأت فيها[1]، فالنصوص المقدسة من هذا المنطلق رؤية جماعية، وتعبير ثقافي.

إن الدارس للنصوص المقدسة، ما لم يتبيّن العوامل الحافة بنشأتها، استحال عليه فكّ شِيفرات رموزها، وفهم دلالاتها[2]، فالأحداث المُتخيّلة المحتفى بها في «قصص الأنبياء والرسل في الكتاب المقدّس والقرآن الكريم» تُعدّ مواقف من المعيش آنذاك رفضاً أو قبولاً، فالأحداث المُتخيّلة موصولة بالواقع المعيش للنبي، وبواقع المُدوّن، وهو ما تطلب منّا الكشف عن البُنى العميقة، التي تحكّمت في بناء الأحداث المُتخيّلة للنصوص المقدسة، وآليات إنتاجها للمعنى. وقصد تحقيق ذلك عمدنا إلى النظر في طبيعة العلاقة القائمة بين النبي والواقعين السياسي والاجتماعي اللذين عاش في ظلّهما كاشفين بعض مظاهر تأثير هذين العاملين في ماهية النبوة، وأحداثها المُتخيّلة.

ب-1- علاقة النبي بالواقع في الكتاب المقدّس:

كُتبت جميع النصوص المقدسة بعد عقود من وقوع الأحداث المُحتفى بها في متونها، فهي من هذا المنظور نصوص قام تدوينها على الاسترجاع، ولا يخفى على أحد تأثير لحظة التدوين في دلالات النصّ المدوَّن؛ إذ كثيراً ما يُسقط المدوِّن على النصّ مشاغله (وعى ذلك أم لم يعِ)، فإذا بالنصّ تعبير عن واقع المدوِّن أكثر من دلالته على واقع الشخوص الفاعلة في النصّ المدوَّن.

---

(1) نشير في هذا المجال إلى أنه لا يمكن اختزال تأثير الواقع في ماهية الأحداث المُتخيّلة في البُعد الاجتماعي والسياسي فحسب، وإنما يتعداهما ليطال السنن الثقافية، والنظم المعرفية السائدة آنذاك.

(2) لايكوف (جورج)، وجونسن (مارك)، الاستعارات التي نحيا بها، ترجمة عبد المجيد جحفة، دار توبقال، سلسلة المعرفة اللسانية، الدار البيضاء، ط2، 2009م، ص58.

وفي هذا السياق نشير إلى أنّ لكل نصّ رؤيةً خاصة أثّرت في بناء أحداثه المُتخيّلة، ودلالاتها، ووظائفها، فرغبة الجماعة في توطيد قدمها في أرض مصر، ثمّ في أرض كنعان، وفشلها في تحقيق ذلك، أمر دفع بمدوّني أسفار العهد القديم إلى خلق أحداث مُتخيّلة تعيد إلى الجماعة الأمل، وتحقق رغباتها في الانتقام من شعوب المنطقة التي وقفت حجر عقبةٍ أمام أحلامها. أمّا في ما يتعلق بمرحلة نشأة مملكة بني إسرائيل، فإنّ السلطة السياسية اضطهدت عدداً من الأنبياء، ولا سيما بعد انقسام المملكة، ففي العهد القديم أخبار كثيرة عن قيام خلافات بين الأنبياء والملوك، انتهت بإعدام النبي على النحو الآتي:

علاقة الأنبياء بالواقع السياسي والاجتماعي

النبي	الملك	الوضع الداخلي	نهاية النبي
أخيا	يربعام الأول	انتشار عبادة الأوثان	
إشعياء	منسي	صراعات داخلية وإقليمية	الإعدام
عاموس	عزيا/ يربعام الثاني	انتشار الفقر	

إنّ التردّي الاقتصادي، والتدهور الأمني، والتمزق السياسي، عوامل دفعت بالأنبياء إلى قيادة تيارات إصلاحية[1]، وذلك ما يفسر، في تقديرنا، حضور الأحداث المُتخيّلة في متون قصصهم، فهي (الأحداث) تحفّ بحيواتهم، وتعود، في قسم كبير منها، إلى المُتخيّل الاجتماعي، ولا غرابة في ذلك، فطالما أنتج الضمير الجماعي مُتخيّل الشخصيات كي يحمّلها همومه، ويتّخذها حبل نجاة له، فإذا بالمُتخيّل يلفها بطيف القداسة.

(1) نشير في هذا المجال، على سبيل المثال، إلى النبي عاموس (Amos) (746/ 670 ق.م)، الذي نشأ راعياً فقيراً، في فترة تميزت بتدفق الثروات، وانتشار المفاسد، وظهور مجموعة من ملّاك الأراضي بدعم من الملك يربعام الثاني. وقد عبّر عاموس عن مواقفه في صور مجازية مستمدة من الطبيعة، ومن حياة الرعاة والمزارعين.

ولا تخرج على هذا الأفق الأحداث التي تعلقت بيسوع في الأناجيل؛ إذ حاول مدوّنوها إعادة بناء حياة المسيح على نحو مخصوص، يتوافق والرؤية المشيخانية، التي رسمتها جماعة إسرائيل للمخلّص، ففشل يسوع في تحويل الحلم إلى حقيقة كان وراء القول بألوهيته، واعتبار صلبه تضحية، وكفارة، وتحقيقاً للوعد الإلهي.

فلئن عُدّ المسيح امتداداً لأنبياء بني إسرائيل، فإن تمرده على الأعراف الاجتماعية، التي أرساها القائمون على هيكل أورشليم، يُخبر عن انغماس تجربته في الواقع؛ إذ حطّ يسوع من منزلة الكهّان، ونبذ السحرة والعرافين، ونعتهم بـ: «الأنبياء الكذابين».

بيد أنه من المفيد الإشارة إلى أن صورة المسيح، المهدّم للقديم، المؤسس للعهد الجديد، صورة نسجها المُتخيّل الجمعي المسيحي بعد عقود من صَلبه، فالمسيح لم يرَ في نفسه نبياً مؤسساً لتصور ديني جديد بقدر ما كان يَعدّ نفسه امتداداً لموسى وشريعته[1]. وهو أمر يدفع بالمتأمل في حياة المسيح إلى السؤال: كيف تحوّل يسوع من نبي مخلّص إلى مؤسسِ تصوّرٍ ديني وعقائدي مغاير للشريعة الموسوية؟

لقد تأوّلت النصوص الإنجيلية حياة يسوع بطريقة غير مألوفة؛ إذ بنى مؤلفوها تصوّراً لاهوتياً متكاملاً انطلق من نهاية المسيح نحو ولادته، فألّهوا يسوع، ونفوا أن يكون بشراً، ورأوا في صلبه تضحية كي يرفعوا عن أنفسهم وعن أتباعهم الغمة، وليحوّلوا انكسار آمالهم وأحلامهم إلى انتصار، فطالما اعتقد اليهود بأن يسوع هو إيليا المنقذ[2]؛ ولذلك علقوا عليه آمالاً علقوها من قبل على غيره من الأنبياء.

إن الحدث التاريخي هو منشِئ الحدث المُتخيّل، فالأحداث التي

(1) متى: 5/ 17.
(2) انظر يوحنا: 1/ 19-28، 3/ 22-30.

تضمنتها الأناجيل تُعدّ فهماً لما حدث وإعادة إنتاج له وفق رؤية مخصوصة، رفضت القول بانكسار الحلم المشيخاني على صخرة النفوذ الكهنوتي، والجبروت الروماني.

قام مُتخيّل الأحداث المحتفى بها في الكتاب المقدّس على مرجعيتين، **الأولى** متعلقة بطبيعة المعرفة السائدة آنذاك، التي تأسست على صور مجازية مُتخيّلة. أمّا **الثانية** فتتصل بالواقعين الاجتماعي والسياسي، اللذين دفعا بمدوّني الأسفار إلى خلق أحداث مُتخيّلة تمجّد هذا النبي أو ذاك، وتفتح أبواب الأمل على مصراعيها أمام الجماعة اليهودية بعد أن انسدت أمامها الآفاق بمجرد مهلك النبي، أو فشله.

إن هذا التصوّر يؤسس علاقة جديدة بين الحدث المُتخيّل وعالم الوقائع، فلئن كان الحدث التاريخي المنشِئ، فإنّ الحدث المُتخيّل بمجرد اختلاقه يغدو حقيقة راسخة في أذهان المؤمنين، تحلّ محل الحقيقة التاريخية (الوقائع).

ب-2- علاقة النبي محمد ﷺ بالواقع الديني السائد في مكّة:

علاقة الوحي الإسلامي بالواقع مسألة اتفق بشأنها القدامى والمعاصرون، فبيّنوا «أسباب نزول» الآيات القرآنية، محددين علاقة الوحي بواقع الجماعة المسلمة الأولى[1].

بيد أن بحثنا يتجاوز هذا البُعد ليتصل بعلاقة مُتخيّل أحداث قصص الأنبياء بالواقع الثقافي والاجتماعي. وقد لاحظنا، في ما يتعلق بهذه المسألة، اعتماد النصّ القرآني شكلين: استعار في **الأول** من **التوراة**

(1) بيّن بسام الجمل، في ما يتعلق بأسباب النزول، أن أخباراً كثيرة اغترفت من العجيب والغريب والخارق، على أن تناقل الناس لها رسّخ في ضمائر المسلمين الصحة التاريخية للسبب، وموافقته للسورة المتعلقة به في الآن نفسه. ليلة القدر في المُتخيّل الإسلامي، مؤسسة القدموس الثقافية، دمشق، ط1، 2007م.

والإنجيل أحداث قصص الأنبياء، واصلاً بينهم وبين نبي الإسلام. أما الشكل **الثاني** فيتمثّل في نسبة أحداث مُتخيّلة إلى محمد ﷺ.

إن **الشكل الأول** كثيراً ما يتمّ الجمع فيه بين النبي المحتفى بأحداث قصته ومحمد ﷺ، وذلك باعتماد قرائن نصّية، من أهمها الانتقال من ضمير المفرد الغائب (هو) إلى ضمير المفرد المخاطب (أنت)، ومن ضمير الجمع الغائب (هم) العائد على مكذبي النبي (إبراهيم، موسى...) إلى ضمير الجمع المخاطب (أنتم) العائد على قريش أو اليهود المعاصرين للدعوة المحمدية، على أن الانتقال من ضمير إلى آخر يقابله الاشتراك في الحكم.

أما **الشكل الثاني** فإن أحداثه المُتخيّلة اتخذت أبعاداً رمزية، وأهم الأخبار المتعلقة بهذا الشكل حدث «الإسراء والمعراج»؛ إذ ذكرت كتب التفاسير وكتب السيرة أن قريشاً أساءت إلى النبي محمد ﷺ، وضيّقت عليه الخناق، فلفَظَه الأقربون والأبعدون[1]، وأعيتْهُ الحيلة، وضاقت عليه الدنيا، فلم يجد لمعاناته ومعاناة أصحابه مخرجاً في مكّة وما حولها من القرى، فبعد أن جاب الأرض، وخاطب القوم، ما وجد إلا قلّة من العقلاء.

سافر إلى الطائف يمنّي النفس بكسب ودّ أسيادها، فإذا بثقيف تهينه، ويكاد فتيانها يقتلونه، فكانت شكواه إلى ربه «... قلّة حيلت[ـه] وهوان[ـه] على الناس»[2].

الإسراء والمعراج[3] حدثان ثبّتا فؤاد النبي محمد ﷺ، ذلك أنهما تمّا

(1) ابن حزم الأندلسي، علي بن محمد، جوامع السيرة، دار الجيل ومكتبة التراث الإسلامي، بيروت، القاهرة، ط3، 1972م، ص54.

(2) ابن هشام، عبد الملك، السيرة النبوية، دار الفجر، القاهرة، ط2، ج2، ص52.

(3) بيّن فرج بن رمضان أنّ المعراج لم يرِد له ذكر باللفظ الصريح في القرآن الكريم، وأنّ «عبارة المعراج في اسم السورة رقم 70 لا صلة لها بواقعة الإسراء والمعراج إلا بصفة جزئية، تتمثّل في إشارة السارد في بعض الروايات إلى أنّ المعراج الذي ارتقى عليه محمد إلى السموات هو نفسه الذي تعرج عليه أرواح الموتى». قصة =

«قبل الهجرة بسنة (...) وبعد خروجه ﷺ إلى الطائف»[1]؛ أي في«عام الحزن» الذي فقد فيه عمّه أبا طالب وزوجه خديجة بنت خويلد، في تلك السنة شعر محمد ﷺ بانسداد الآفاق أمامه، ولعلّه أحسّ بوهن يصيب أصحابه، فمواصلة الدعوة، في ظلّ فقدانه أكثر الناس وقوفاً إلى جنبه (أبو طالب، خديجة)، يتطلب فيما يتطلب أتباعاً مخلصين، لا يترددون في نصرته.

«الإسراء والمعراج» مكّنا محمداً ﷺ من الوقوف على حقيقة من معه، ففي الآية الستين من سورة الإسراء، نقرأ: ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلرُّءْيَا ٱلَّتِىٓ أَرَيْنَٰكَ إِلَّا فِتْنَةً لِّلنَّاسِ﴾ [الإسراء: 60].

أخبر محمد ﷺ أتباعه وقريشاً بأنه لقي الأنبياء جميعاً في بيت المقدس، حيث «وُجد إبراهيم وموسى وعيسى في نفر من الأنبياء جمعوا له، فصلى بهم»[2]. وقد كان لهذا الخبر وقع في نفوس أعدائه وأتباعه الذين ارتدّ منهم الكثير عن الإسلام بعد تلك الليلة[3].

كان محمد ﷺ في تلك الفترة بحاجة إلى معرفة المخلصين[4] كي يتدبّر أمره في ما هو مقدمٌ عليه من هجرٍ للأهل، بما للهجر من دلالات على البغضاء والرغبة في الانتقام.

إنّ في ملاقاة محمد ﷺ للأنبياء والصلاة بهم في بيت المقدس حدثاً مثقلاً بالدلالات الرمزية، تتعلق أهمها بالمكان، ففي صلاته بالأنبياء في بيت

= الإسراء والمعراج: قراءة أدبية، وحدة بحث المُتخيّل، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة صفاقس، 2012م، ص11، هامش 1.

(1) رضا، رشيد، محمد صلى الله عليه وسلم، راجعه أحمد عوض، المكتبة العصرية، صيدا، 2007م، ص128.

(2) ابن هشام، عبد الملك، السيرة النبوية، مرجع سابق، ج2، ص35.

(3) المرجع نفسه، ج2، ص36.

(4) انظر: القرآن، الإسراء: 17/ 60.

المقدس إخبار عن انخراط التصوّر الإسلامي في الخطّ التوحيدي الذي دُشّن مع اليهودية، وفي ذلك استمالة ليهود يثرب، ففي ليلة الإسراء والمعراج «فُرضت الصلوات الخمس»[1]، فكانت القِبلة بيت المقدس ولم تكن مكّة، فالأنبياء لم يأتوا إلى مكّة كي يصلي بهم محمد ﷺ في الكعبة، حيث المقام والحجر وبيت الخليل محجّة الناس منذ الأزل؛ بل هو من ذهب إليهم.

إنّ مجوّد النظر في أحداث الإسراء والمعراج يتبيّن له أنها رحلة غير عادية، «رحلة أفقية (...) **أولاً**، وعمودية نحو السماء **ثانياً**، وهي رحلة في الزمان عوداً على بدء من آدم»[2].

بعد أن صلّى بالأنبياء في بيت المقدس قابلهم في السموات الست التي جابها سماء سماء، فحاور الأنبياء الواحد بعد الآخر. وفي ما يتعلق بهذه المسألة نشير إلى أنّ المقاصد القرآنية من تلك اللقاءات تتجاوز الرغبة في توطيد علاقة الدعوة المحمدية بما قبلها، إلى إبراز منزلة محمد ﷺ عند الله، فهو الوحيد الذي بلغ جنة المأوى، وسدرة المنتهى في السماء السادسة[3].

إن في تجوال محمد ﷺ في السموات الست ما يوحي إلى القارئ بأنه المفضّل والمقدّم على الجميع[4]، وفي ذلك إشارة إلى تقدّم الدين الجديد

(1) ابن هشام، عبد الملك، السيرة النبوية، مرجع سابق، ج2، ص36.

(2) عجينة، محمد، موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها، مرجع سابق، ج1، ص340.

(3) وضّح بسام الجمل أنّ حدث العروج على صلة وطيدة بأحداث ليلة القدر، فالأحداث فيهما قامت على مبدأ التقابل (نزول جبريل/ صعود الرسول)، مبيّناً قدرة الرموز الدينية/ الأسطورية «على التأليف بين المعاني المتقابلة، ومن ثم انبناؤه على مبدأ الاشتراك الدلالي». ليلة القدر في المُتخيّل الإسلامي، مرجع سابق، ص123-124.

(4) انظر في ما يتصل بهذه المسألة: ابن رمضان، فرج، الإسراء والمعراج: قراءة أدبية، مرجع سابق. ففي ص275 يقول: إن «أفضلية محمد على سائر الأنبياء والرسل السابقين عليه من أفضلية الإسلام على سائر الأديان».

سائرَ الملل السابقة له، فكل نبي له سماؤه، وفي السموات الخمس رُتبٌ كشفت عن منزلة كل واحد منهم عند ربه، فما من أحد رأى الرحمن، بيد أنّ محمداً ﷺ وقف على عتبات الرؤية عندما بلغ سدرة المنتهى[1].

بدأت الرحلة الغريبة العجيبة بمحو الفواصل الزمنية والمكانية بين مكّة وبيت المقدس، وانتهت باضمحلال الفواصل بين الأرض والسماء.

فبعد الإسراء والمعراج انفتحت الرسالة المحمدية على الحجاز، وهو ما عبّر عنه محمد ﷺ يوم اتخذ الأوس والخزرج أهلاً له بدلاً من قريش؛ إذ قطع محمد ﷺ كلّ ما يربطه بمكّة من أوصال بأن ولّى وجهه بيت المقدس، ففي تلك الليلة أدرك أنّ عليه البحث عن حلفاء جدد من بني شيعته (المدينة) ومن أتباع الديانات السابقة (اليهود).

وبهذا المعنى لم يكن العروج إلى السماء حلماً أو أملاً راود محمداً ﷺ[2]؛ بل هو حقيقة لها في عالم الأعيان آياتها، ففي صعوده إلى السموات، وعودته منها إلى الأرض، دلالة على أن الأرض هي مثابة الدين الجديد.

لم تقم الأحداث المُتخيّلة في النصّ القرآني تعويضاً نفسياً عن هزائم لحقت بالنبي ومن تبعه؛ بل كانت شكلاً من أشكال التعزية لمحمد ﷺ، وشداً لأزره في المِحن والخطوب. وقد تجلّى ذلك في سعي القرآن الكريم

---

(1) نتبيّن ذلك أيضاً من خلال إقرار الكتب الحواف بأنّ محمداً أَمَّ الأنبياء في الصلاة، فما صلّى بالأنبياء الخليل إبراهيم ولا موسى ولا عيسى؛ بل صلّى بهم محمد، فإذاً هو المقدّم عليهم.

(2) إنّ للعروج في الفكر الإنساني دلالات عديدة، فهو دالّ على مقاومة الإنسان للموت. انظر في ما يتصل بهذه الدلالة:

Gilbert Durand, Les structures anthropologiques de l'imaginaire, (op. cit.), p. 140.

وهو دال على الرغبة في بلوغ الحقيقة المطلقة. انظر:

Mircea Eliade, Images et symboles, (op. cit.), p. 65.

في جميع المواضع إلى تأكيد انتصار النبي، وتدخّل الله لفائدته إنقاذاً له، وإهلاكاً للأقوام المكذّبة به.

إن اختلاف الأحداث المُتخيّلة في مستوى الدلالات والدوافع يعود إلى اختلاف مصير دعوة النبي في كل نصّ، فلئن لم يستطع أنبياء بني إسرائيل تحقيق المشروع الإلهي، ومطامح أتباعهم والمعتقدين بنبواتهم، فإنّ محمداً ﷺ تمكّن من قلب الأوضاع رأساً على عقب، فأعلى كلمة الله ونكس راية هُبَل.

إنّ جملة من الأحداث المتخيلة، ولا سيما تلك المتعلقة بحدث الوحي، دلّت على انخراط التجربة المحمدية في السنن الثقافية، فهي شكل من أشكال مجاراة الواقع المعرفي العرفاني السائد آنذاك، فلا قيمة للوحي والنبوة المحمدية عند الجاهلي إذا لم تحفل بالمُتخيّل، وتردّ الحاضر إلى الغائب وسلطانه شأن الكهّان والشعراء.

المبحث الثاني

المُتخيَّل الرمزي

يتطلب تبيُّن ماهيّة المُتخيّل الوقوف على صلة المُتخيّل (L'imaginaire) بالخيال (L'imagination)، وبالصورة (L'Image)، وبالاستعارة (La Métaphore)، وبالرمز (Le Symbole)، وبالأيقونة (La Icône)... فهي من أكثر الأشكال اتصالاً بـ «الحدث المُتخيّل» في النصوص المقدسة، بيد أنّ الباحث في ماهيات هذه المصطلحات يجد صعوبات جمّة؛ ذلك أنّها من المباحث الفتية في الدراسات المعاصرة[1].

---

(1) نشير، في ما يتصل بهذه المسألة، إلى جملة من البحوث المهمة:

Gilbert Durand, L'imagination symbolique, (op. cit.).

Mircea Eliade, Images et symboles, (op. cit.).

Gaston Bachelard, L'eau et les rêves. Essai sur l'imagination de la matière, Librairie José Corti, Paris,1942. =

أ- حدّ الصورة:

بيّنت قواميس اللغة الفرنسية أنّ كلمتيْ (L'Image) و(L'imaginaire) مشتقتان من الكلمة اللاتينية (L'Imago). وقد ميّز بعض مؤلّفي القواميس بين الصورة المتخيلة والصورة البصرية[1]. فالأولى قائمة على التجريد؛ أي أنها تخضع لعملية ذهنية، أساساً، تتدخل في بنائها الذات البشرية التي تقوم بالتخيل، في حين أنّ **الثانية** نسخة تتطابق فيها الصورة مع موضوعها، ولا يتعدّى الاختلاف أن يكون في مستوى الأحجام.

أ-1- حدّ الصورة في النصوص المقدسة:

حضر مصطلح «الصورة» في النصوص المقدسة الثلاثة في أكثر من موضع، ففي العهد القديم تعلقت بأمرين هما: صلة الإنسان بالإله من جهة، وبأوامر الشريعة الموسوية من جهة أخرى، ففي ما يتعلق **بالجانب الأول**، ذكر سفر التكوين أنّ الإله خلق آدم على صورته [الإله]، وفي ذلك تعبير عن «أعلى درجة من كرامته (الإنسان)»[2].

بيد أنّ خلق الإنسان على صورة الإله لم يخلُ من غموض فتح أبواب

= Jean-Paul Sartre, L'imaginaire, collection Folio, Gallimard, Paris,1986.
Jean-Paul Sartre, L'imagination, Quadrige, PUF, 9ème éd, 1983.

(1) نشير في هذا المقام إلى ضرورة التمييز بين الصورة والشيم/ النسق (le Schème)، الذي عدّه كانط الحدّ الثالث الواصل بين الظاهرة المدركة بالحسّ، والمقولات الذهنية، فالتصورات الهندسية، والمقولات الذهنية (الكم...) لا تقوم على صور محسوسة؛ بل تتأسس على شيمات. انظر:
Emmanuel Kant, Critique de la raison pure, (op. cit.), p. 151.
أما ديران فالنسق عنده تعميم حركي وشعوري للصورة، وهو ما يجعله ينهض بدور «الرمز الوظيفي» أو«الرمز المحرك» حسب عبارة باشلار (Bachelard). انظر:
Gilbert Durand, Les structures anthropologiques de l'imaginaire, (op. cit.), p. 61.

(2) نجيب، أنطنيوس، معجم اللاهوت الكتابي، دار المشرق، بيروت، ط3، 1991م، ص586.

التأويل على مصراعيها[1]، وقد ترتب على ذلك اتّساع دلالات خلق الإنسان، ففي تقدير بعض الدارسين أن «المقصود من [خلق الإله الإنسان على صورته] ما يمكن للبشر من صفاته الروحية»[2].

أما في ما يتصل **بالجانب الثاني**، ففي الوصايا العشر حرّم على الإنسان تصوير الإله وتجسيده[3]، وفي ذلك دلالة على رغبة مدوّني «التوراة» في السمو بالإله «إلى حدّ تحريم الناس أن يصنعوا صورة له»[4]، بيد أن المقصد من وراء تحريم صنع الصور ليس منع اليهود من تصوّر الإله في هيأة إنسان، فـ «أصحاب الكتب المقدسة [نسبوا] إلى الله، مراراً، صفات الإنسان، [معنى ذلك أنهم لم يريدوا] أن يقاوموا تمثيلاً حسياً لله»[5]؛ بل كانوا يريدون التمييز بين الرب الإله وآلهة الأمم الأخرى التي تجلّت في شكل حيوان (العجل...).

أما النصوص الإنجيلية، فقد أقرت بأن المسيح هو «صورة الله»[6]؛ «أي واحد معه في الجوهر الإلهي»[7]، فمدوّنو **العهد الجديد** سعوا إلى الجمع بين مقولتيْ «الإنسان صورة الله» و«المسيح صورة الله»، وذلك من خلال الإقرار بأن الإنسان «صورة ناقصة»[8]. أما المسيح فـ «الصورة المثالية»، وبما أنه «صورة الله [فهو من سيشرف على] خلق الإنسان الجديد [الذي بعد

---

(1) Xavier Léon-Dufour, Vocabulaire de théologie biblique, èditions du Cerf, Paris, 1981, art. «Image», p. 227.

(2) عبد الملك، بطرس، قاموس الكتاب المقدّس، دار الثقافة، القاهرة، ط1، (د.ت)، ص559.

(3) انظر: الخروج: 20/ 4، والتثنية: 4/ 15-23، 28.

(4) نجيب، أنطنيوس، معجم اللاهوت الكتابي، مرجع سابق، ص486.

(5) المرجع نفسه، ص486.

(6) انظر: كولوسي: 1/ 15.

(7) عبد الملك، بطرس، قاموس الكتاب المقدّس، مرجع سابق، ص559.

(8) نجيب، أنطنيوس، معجم اللاهوت الكتابي، مرجع سابق، ص487.

أن] لبس صورة آدم الأرضي، لا بدّ له حقاً من أن يلبس صورة آدم السماوي»[1].

قدّمت النصوص الإنجيلية تأويلاً مخالفاً للتصور التوراتي، فلئن دلّت الصورة في العهد القديم على منزلة الإنسان، وتفضيل الرب الإله له على سائر المخلوقات، فإن النصّ الإنجيلي جعل الصورة حاملة لدلالة جديدة يتخطى فيها الإنسان صورة آدم المخطئ، فالصورة في النصّ الإنجيلي لا تدل على محمول بصري؛ بل هي متعلقة بالجانب الروحي والأخلاقي الذي يتخلص فيه الإنسان من سلطة المادة، خلافاً للتصور التوراتي الذي جعل من الصورة محمولاً بصرياً أقرب ما يكون إلى التجسد.

أما النصّ القرآني، فاحتفى بالصورة في ست آيات[2] ورد فيها الجذر (ص، و، ر) في صيغ صرفية ثلاث هي: اسم الفاعل «المُصوّر»[3]، واسم المرّة «صورة»[4]، وفي شكل أفعال[5].

وتعلقت أغلب المواضع بخلق الإنسان، وفيها نهض الله بدور الفاعل المصور/الخالق، في حين كان الإنسان مفعولاً به «صوّركم، صوّرناكم»، وقد تعلق فعل «صوّر» بتشكل الجسد الإنساني المخلوق في أحسن صورة[6].

واللافت للانتباه في المواضع القرآنية أنها لم تشر من قريب أو بعيد إلى العلاقة القائمة بين صورة الله وصورة الإنسان، ويبدو أن النصّ القرآني لم يعرّج على هذه المسألة تنزيهاً لله من أن يكون والإنسان متشابهين.

---

(1) المرجع نفسه، ص487.

(2) القرآن، آل عمران: 3/ 6، والأعراف: 7/ 11، وغافر: 40/ 64، والتغابن: 64/ 3، والحشر: 59/ 24، والانفطار: 82/ 8.

(3) القرآن، الحشر: 59/ 24.

(4) القرآن، الانفطار: 82/ 8.

(5) القرآن، آل عمران: 3/ 6، والأعراف: 7/ 11، وغافر: 40/ 64، والتغابن: 64/ 3.

(6) القرآن، غافر: 40/ 64، والتغابن: 64/ 3.

إن النصوص الثلاثة قدّمت تصورات مختلفة لماهية الصورة، فالنصّ التوراتي حَمّل الصورة بدلالات تجعل الإنسان شبيهاً لله ماهيةً وصفةً. أما النصّ الإنجيلي فجعل الصورة دالة على بعد روحي إيماني، في حين جعل النصّ القرآني الصورة دالة على الجسد الإنساني باعتباره جزءاً من كيانه، به يحيا في العالم من ناحية، وباعتباره آية دالة على عظمة المصوّر/الخالق من ناحية أخرى، فإذا بالصورة دالة على الوجود بعد العدم[1]، وهي متعلقة بالعالم الغائب (الأرحام...) أكثر من تعلقها بعالم الأعيان.

وهو تصور شاعَ في الثقافة العربية الإسلامية؛ إذ صنّف أبو نصر الفارابي (260هـ/ 339هـ) الصور، فهي إذا كانت «ثابتة تسمّى كيفية انفعالية، [وإذا كانت] سريعة الزوال تسمّى انفعالاً»[2]. وتحصل الصورة «في الحسّ، أو في العقل، أو في الجسم (الانفعال)»[3]. وفي المقابل رأى التهانوي (توفي بعد سنة 1158هـ) أنّ الصورة «ما به يتميز الشيء في الذهن، فإنّ الأشياء في الخارج أعيان، وفي الذهن صور»[4].

إن الصورة بناء لما نراه في الواقع عبر معطيات ذهنية، معنى ذلك أنها ليست معطى جاهزاً، وإنما بناء خاضع للمقام (الواقع) الذي نشأت فيه، فالصور التي نشكلها حول الأشياء، محسوسات كانت أم مجردات، تُبنى وفق رؤية ذاتية أساساً[5].

---

(1) الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد، رسالتان فلسفيتان، تحقيق جعفر آل ياسين، دار المناهل، بيروت، ط1، 1987م، ص86، «العدم الذي هو مقابل الصورة».

(2) المرجع نفسه، ص87.

(3) المرجع نفسه، ص103.

(4) التهانوي، محمد علي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، أشرف على التحقيق والمراجعة رفيق العجم، مكتبة ناشرون، بيروت، ط1، 1996م، ج2، ص1100.

(5) ذكر ميخائيل روزنتال أن «الإحساسات البصرية التي يجدها شخص ما في علاقته مع =

أ-2- دور الصورة[1] في بناء وعي الإنسان بالذات والعالم:

إن بحثنا في العلاقة القائمة بين الصورة والرمز؛ وتبيُّن دورهما في بناء المعنى ينطلق من مسلّمة مدارها على أن الإنسان كائن يحيا بالرمز ويؤسس وجوده بالصور، فعلاقة الصورة والرمز بالمعنى علاقة وطيدة منذ نشأة الإنسانية، فالرموز لغة البدء التي بها عبّر الإنسان عن آماله وآلامه، في حين أن الصورة توأم الرمز، لا دلالة له إلا بها.

فالدراسات المعاصرة ما انفكّت تبيّن أنّ الصورة لغة الرموز، وأنّها لغة قائمة على ثلاثية لسانية (دال، مدلول، دلالة) علاقة دالها بمدلولها غير شفافة، فالألوان والأشكال... تنطوي على دلالات عديدة.

فما الأسس التي قامت عليها علاقة الرمز بالصورة؟ وكيف ساهما في تأسيس المعنى المحتفى به في الأحداث المتخيلة في النصوص المقدسة؟ أَيمكن اعتبارهما بُعدين من أبعاد المُتخيّل، أم أنه شكل من أشكال تجليهما؟

تقوم صلة المُتخيّل بالصورة، أساساً، على طريقة وعي الذات المُتخيّلة بالموضوع المُتخيّل، فالتخيّل بما هو فعل مُنجز من قبل الإنسان «طريقة محددة لاستحضار العالم والوعي به في شكل صورة ترتسم في ذهن المُتخيّل له، ما يجعلنا نصل إلى حقيقة لا يرتقي إليها الشكّ، تتمثّل في أن كلّ عملية تخيّل تفترض وجود الذات المُتخيّلة، وموضوع تخيّلها، وجوداً عضوياً متلازماً»[2].

وقد بيَّن سارتر (Sartre) (1905-1980م)، في **الخيال** (L'imagination) و**المُتخيّل** (L'imaginaire)، العلاقة العضوية القائمة بين الذات المُتخيّلة

= البيئة (...) تحدد [ماهية] الصورة البصرية». الموسوعة الفلسفية السوفياتية، مرجع سابق، ص16.

(1) نشير، في ما يتعلق بالصورة، إلى تعدّد مستوياتها وأنواعها، فمنها البصري والذهني (موقف الغرب من الإسلام...)، والخيالي (كائنات خرافية...)، والرمزي (الأحلام...).

(2) الجويلي، محمد، الزعيم السياسي في المخيال الإسلامي بين المقدّس والمدنّس، مرجع سابق، ص25.

وموضوع تخيّلها، والآليات المؤسسة له، وذلك عندما ضرب الكرسي مثلاً[1]، فصورة الكرسي في الذهن يقابلها كرسي في العالم الخارجي له من الارتفاع كذا، وله من العرض كذا، ويمكن الجلوس عليه.... أمّا الأول فلا يمكن أن نجلس عليه، وإنما بالإمكان أن نتخيل جلوس أحدهم عليه، فالصورة من هذا المنظور شكل من أشكال الوعي بالشيء (L'objet) أو بالموضوع (Le sujet).

ميّز سارتر بين الصورة المدركة والصورة المُتخيّلة، وذلك بالفصل بين الوعي الإدراكي (المؤسس للصورة) والوعي التخيلي[2]، فالأشياء التي نتأملها تختلف عن تلك التي استقرت في أذهاننا[3]؛ لأن الذات التي تتخيل الصورة ليست هي الذات التي تتعقّلها.

إن هذا التصوّر مكّن سارتر من توجيه نقد شديد للدراسات الكلاسيكية التي عدّت الصورة امتداداً للذاكرة[4]، فأصحابها لم يستطيعوا التمييز بين التخيّل والتذكر[5]، فالمقاربات التقليدية للصورة لم تضع حدوداً واضحة بين الإدراك والصورة من جهة، ومن جهة أخرى لم تبيّن ماهية الصورة الذهنية (L'image mentale)، فالصور المُتخيّلة، في تقدير سارتر، بناء للموضوع، وليست أداة للوعي الحقيقي بالموضوع[6]، ذلك أن لا وجود لعالم خارجي

---

(1) Jean-Paul Sartre, L'imaginaire, (op. cit.), p. 19.

(2) ميّز سارتر بين الإدراك الحسي والخيال، فالإدراك الحسي هو تمثّل للأشياء الحاضرة حضوراً فعلياً. أما الخيال فهو تمثّل لهذه الأشياء في غيابها غياباً حقيقياً، انظر:
Jean-Paul Sartre, L'imaginaire, (op. cit.), pp. 19, 39.

(3) وفي هذا السياق يقول سارتر (Jean-Paul Sartre, L'imagination, op. cit., p. 3):
«Autre chose est, cependant, d'appréhender immédiatement une image comme image, autre chose de former des pensées sur la nature des images en general».

(4) خصص سارتر الفصل الثالث من المرجع نفسه لنقد محاولة السابقين له بدءاً من ديكارت: انظر من ص85 إلى ص138، «تناقضات التصور الكلاسيكي» (Les contradictions de la conception classique).

(5) المرجع نفسه، ص4.

(6) يقول سارتر في ما يتصل بهذه المسألة:

يوازي الموضوع في تصوّره. وبذلك ردّ سارتر جميع أشكال الوعي إلى العالم الداخلي[1]، فالصورة الذهنية تركيب كلّي للوعي، فهي لا تتحقق إلا بغياب الصورة الأصلية، وهو ما يعني أن المُتخيّل هو صورة الغائب، وهو بناء لمعرفة الذات بذاتها، وبالآخر، وبالعالم، إلا أن سارتر انتهى في **المُتخيّل** (L'imaginaire)، حسب رأي ديران، إلى ما انتهى إليه السابقون له، وذلك عندما عَدّ الصورة مرادفاً للحسّ، وهو ما جعل ديران يرى في قراءة سارتر امتداداً للقراءات الكلاسيكية، فهو لم يأتِ بجديد في ما يتصل بدلالات الصورة، فلئن عاب سارتر على السابقين له تدميرهم الدلالات الذهنية للصورة، فإنه أسس في المقابل نظرية الخيال دون صور، فالخيال عنده موضوع وهم (Objet fantôme)، وهو عدم (Néant)[2]. ويعود السبب في ذلك، في تقدير ديران، إلى حرص جون بول سارتر على تطبيق مفاهيم الظاهراتية[3] (La phénoménologie)[4] تطبيقاً حرفياً[5].

= «Mais l'image est un certain type de conscience. L'image est un acte et non une chose. L'image est conscience de quelque chose». ibid, p. 162.

(1) انظر الفصل الثاني من المرجع نفسه من ص21 إلى ص83.

Le problème de l'image et l'effort des psychologues pour trouver une méthode positive

(2) Gilbert Durand, L'imagination symbolique, (op. cit.), p. 25.

(3) نشير، في ما يتصل بهذه المسألة، إلى أن جون بول سارتر قد عَدَّ، في الخيال، هوسرل (Husserl) مدشّنَ الدراسات المعاصرة المتعلقة بالصورة؛ إذ يقول سارتر في شأن هوسرل:

«En tous les cas, Husserl ouvre le chemin et aucune étude de l'image ne saurait négliger les riches aperçus qu'il nous donne». Jean-Paul Sartre, L'imagination, (op. cit.), p. 158.

(4) تقوم المقاربة الظاهراتية على القول: إنّ الأشياء المادية ليس لها وجود مستقل عن الإدراك، فالمعرفة مدارها الرئيس على الخبرة الحسية، وهو ما أدى إلى التمييز بين الإدراك الواقعي القائم على الحدس الأصلي والفكر بما هو بناء للموضوع، وهو تصور دفع بسارتر إلى اختزال «المُتخيّل» في جوانبه الوظيفية؛ أي في بُعده الإدراكي، وهو قاسم مشترك بين التصوّر الوجودي والتصوّر الفينومينولوجي؛ إذ =

إن السؤال الذي يفرض نفسه في ما يتصل بقراءة سارتر هو الآتي: إذا كانت الصورة وعياً بالموضوع، وكان المُتخيّل بناء ذهنياً لذلك الموضوع، فهل يعني ذلك أنّه لا يمكن اعتبار الصورة وعياً حقيقياً بالموضوع؟ أي هل الوعي الحقيقي هو وعي الذات بالموضوع، أم هل هو جعل الموضوع امتداداً للذات؟ بمعنى آخر: هل يوجد وعي حقيقي خارج حدود الذات، والحال أن الوعي بالموجودات لا يتحقق إلا من خلال عملية ذهنية تجريدية ذاتية تختلف من شخص إلى آخر؟

يتطلب منّا البحث في هذه الإشكاليات النظر في قراءات بعض المعاصرين لماهية المُتخيّل، ولا سيما ديران الذي عالج علاقة المُتخيّل بوعي الإنسان بالمحسوسات والمجردات موجودات كانت أم غيبيات.

وما يلفت الانتباه أن ديران، على الرغم من موافقته السابقين له في اعتبار المُتخيّل مدار الوعي الإنساني، تميّز عنهم بالقول: إن وعي الإنسان يتحقق بطريقة من اثنتين، قوام **الأولى** الوعي المباشر بالأشياء التي تكون حاضرة بذاتها في العقل[1]. أما الطريقة **الثانية** فهي تمثّل الموضوع الغائب ذهنياً، فيوجد الشيء الغائب في الشعور عبر صورة ما[2]، بصرف النظر عمّا إذا كان هذا الموضوع موجوداً وجوداً حسياً في العالم الخارجي، أو كان مجرداً (عالم الغيب، عالم الأموات، عالم القبر...).

وقد قدّم ديران في ذلك أمثلة عديدة، مثل: ذكريات الطفولة، ومناظر

= سعى رواد التصوّرين إلى تجاوز الديكارتية في فهمها للمُتخيّل، وصلته بالوعي والإدراك، وذلك بالنظر في طبيعة الفكر الإنساني، وإعطاء المُتخيّل منزلته الوجودية.

(5) Gilbert Durand, Les structures anthropologiques de l'imaginaire, (op. cit.), p. 25.
Gilbert Durand, L'imagination symbolique, (op. cit.), p. 76.

(1) Gilbert Durand, L'imagination symbolique, (op. cit.), p. 7.

(2) Ibidem.

كوكب المريخ[1]. واستطاع ديران، من خلال هذه الأمثلة، أن يبيّن كيفية اشتغال آليات الوعي غير المباشر بالأشياء، على أنّ **المثال الأول**، ونعني به ذكريات الطفولة، يجعلنا إزاء ضرب جديد من الوعي بالأشياء، فهو وعي ذاتي قائم على استرجاع أمرين متوازيين هما: الزمان والمشاهد؛ أي المدركات البصرية أو السمعية المحفوظة في الذاكرة. أما **المثال الثاني**: فهو قابل لإعادة الاستحضار من الذهن، أو من خلال البيانات والخرائط والصور الملتقطة عبر الأقمار الصناعية، ففي **الأول** يقتصر الوعي على القدرات الذهنية دون غيرها، أمّا في **الثاني** فبالإمكان إعادة بناء الوعي بإعادة النظر في مناظر كوكب المريخ مباشرة.

اختزل ديران الوعي في ضربين: وعي غير مباشر يتم فيه بناء «الصورة» بناء ذهنياً، ووعي مباشر. وفي ما يتعلق بالضرب الثاني من الضروري التمييز بينه وبين الإدراك المباشر للموجودات؛ أي الإدراك القائم على استخدام الحواس (البصر، اللمس، السمع...)، **فالأول** عملية ذهنية نابعة من حضور الإنسان في العالم، في حين يكون **الثاني**؛ أي الإدراك، نتاج احتكاك الإنسان بالعالم الخارجي، فنحن نعي خصائص النار بالنظر إلى عملها في الهشيم، لكنّنا لا ندرك ماهيتها إلا بالتجربة الذاتية، واختبار عملها، وتأثيراتها في ذواتنا وأجسادنا.

أ-3- الصورة بناء للمعنى أم إدراك له؟:

إن دور المُتخيّل في بناء الصورة من أهمّ المباحث التي عالجتها الفلسفة المادية[2]، فديفيد هيوم (David Hume) (ت 1776م) ذهب إلى القول: إنّ

(1) المرجع نفسه، ص7.

(2) المادية (Le matérialisme): مذهب فلسفي أقرّ أصحابه بأن لا وجود لأي جوهر غير المادة، فجميع الظواهر (الأخلاقية، الاجتماعية...) بواعثها مادية تاريخية (Le matérialisme historique) في أغلب الأحيان.

صلة المُتخيّل بالإدراك قائمة على مبدأ التداعي، فالصور والأفكار من نسج الانطباعات الأصلية على أعضاء الحسّ، ولكنها منفصلة عنه، فالصورة تعبّر عمّا يحدث في الجهاز العصبي من متغيرات.

وهو تصوّر انتهى بديفيد هيوم إلى القول: إنّ المتخيل دون الحسّ الخالص قدرة ومنزلة[1]، فالمُتخيّل مُنتَج مُؤلَّف من أبعاد النفس البشرية، وجميعها في تقديره عوائق تحول دون تحصيل المعرفة.

وقد حاولت الفلسفة الكانطية تجاوز هذا الطرح بإعطاء المخيلة دوراً مهماً في تحصيل المعرفة، وذلك بالتمييز بين الإدراك والفهم من جهة، واعتبار كلّ إنسان له أُسّ موضوعي يوجه العقل نحو استرجاع إدراك سابق مرّ به من قبل إلى جانب إدراك اللاحق من جهة أخرى.

رأى كانط أنّ الخاصية الاسترجاعية المميزة للصور لا تتحقق إلا بفعل التخييل[2]، الذي يُعدّ «الجسر الواصل بين العقل والحواس»[3]، وهو ما يعني بالضرورة أن الصور الحسية أو الذهنية الوافدة على الوعي الإنساني هي بالضرورة انطباعاتنا.

إنّ هذا الأمر من شأنه أن ينقلنا من الإدراك بما هو عملية حسية تتمثّل في معاينة الموجودات إلى الإدراك؛ باعتباره عملية ذهنية تتم عن طريق

---

(1) ميّز هيوم بين ثلاثة أشكال من الخبرات هي: الانطباعات (أكثر الخبرات وضوحاً)، والأفكار الأقل وضوحاً (الذاكرة)، والأفكار الغامضة التي تقوم على الخيال الذي عدّه ديفيد هيوم قدرة غير محدودة على التركيب والتأليف بين الصور الحسية، فالخيال، عنده، إعادة إنتاج للمحسوسات المادية في شكل صور ذهنية. للمزيد من التوسّع في هذه المسألة انظر:

Jean-Pierre Céro, Hume: Une philosophie des contradictions, collection Bibliothèque des textes philosophiques, Vrin, Paris, 1998, ch. 4 «L'imagination», pp. 65-85.

(2) Emmanuel Kant, Critique de la raison pure, (op. cit.), p. 151.

(3) فولف، كريستوف، علم الإناسة: التاريخ والثقافة والفلسفة، مرجع سابق، ص358.

استرجاع الصور وتكوينها، فالصورة محمولٌ بصري لا يستقر في الذهن إلا بعد تحويل الموجودات أو الوقائع إلى موجودات ذهنية[1]. ومن ثمة نحن إزاء تصورينْ مخصوصين لدلالة الصورة المُتخيّلة، ففي **الأول** تكون محاكاة للواقع، أما في **الثاني** فهي بناء له.

وفي هذا السياق نشير إلى أن سارتر ميّز بين الإدراك الحسي والخيال، **فالأول** تمثّلٌ للأشياء الحاضرة حضوراً فعلياً، في حين أن **الثاني** تمثّلٌ للأشياء في غيابها. وقد توسع في دلالات المُتخيّل من خلال النظر في طبيعة العلاقة القائمة بين الإدراك والتخيل، فالوعي في تصوره هو من يضفي المعاني على الموضوعات، على أن الوعي، في تقدير سارتر، لا يتحقق إلا عبر التخيّل. وبذلك، يكون الإنسان في عوالم المُتخيّل في وضع اكتشاف للمعاني الجديدة التي أسسها الخيال على شكل صور. وقد أشار سارتر، في ما يتصل بهذه المسألة، إلى أمرين مهمين؛ قوام **الأول** أن الخيال يقدّم موضوع التخيّل كما لو أنه واقعي[2]، أما الأمر **الثاني** فتمثّل في اعتبار التخيل فعلاً قصدياً للوعي.

إن بحوث سارتر لم تقتصر على تبيُّن دور المُتخيّل في الحياة النفسية للكائن؛ بل إنه أعطى المُتخيّل الدور الرئيس في عملية الوعي، دون أن ينفي كون المعنى حالة يتداخل فيها الإدراك بالانفعال والإحساس مع العقل.

انتهى الأمر بسارتر إلى الإقرار بأنّ المتخيل ليس بالأمر المضاف إلى الوعي؛ بل هو الوعي ذاته، فكل وضعية عينية وواقعية للوعي في العالم تتأسس على المُتخيّل.

إذن، الوعي عملية إدراك للمعاني المترتبة على التجربة، سواء عن طريق

---

(1) Régis Debray, Vie et mort de l'image, Gallimard, Paris, 1992.. ونخص بالذكر القسم الأول من الكتاب الذي حلل فيه مفهوم (Logosphère).

(2) Jean-Paul Sartre, L'imagination, (op. cit.), p. 1.

الإحساس الذي يستهدف الأشياء الخارجية أم عن طريق التفكير الذي يرتبط بالأحوال النفسية، فالوعي حينها يصبح مصدر إدراك الإنسان لذاته وللعالم، وهو تصور توسّع في دلالاته هنري برغسون (Henri Bergson) (1859-1941م)، الذي رأى أن إدراك الإنسان للأشياء لا يتحقق ما لم تعِ الذات وجودَها؛ ذلك أنه ليس للإنسان قدرة على الوعي بالأشياء ما لم يعِ وجوده، فنحن ليس بوسعنا، مثلاً، تخيّل العدم[1].

يبدو، من خلال هذه الوقفة الموجزة على علاقة الصورة بالمُتخيّل، أن الصورة البصرية تؤسس وعياً وهمياً على نقيض ما يعتقد أغلب البشر، فالبصر يقع في البداهة الخادعة، فيرى في القضيب الملقى على الشاطئ طيراً، وقد نتخيّل الثعبان غصناً، وقِس على ذلك ما شئت، في حين أن المُتخيّل يؤسس وعياً حقيقياً بالموجودات؛ لأن الموجودات وسائر الأشياء في هذا الوجود تظلّ عديمة القيمة ما لم يعِها الإنسان في ذاته وبذاته، على أن وعي الإنسان بها لا يعني بالضرورة استحضارها على النحو الذي هي عليه في عالم الوقائع، فالإنسان لا يعي الأشياء؛ بل يعي ما أسسه هو عنها.

ولكن ما يلفت الانتباه، في ما يتعلق بمبحثنا، أن وعي الإنسان بالمجردات، ولا سيما المتعلقة بعالم الغيب، يقوم على جوانب حسية في الوصف أو الاستيعاب والفهم، فالإنسان ميال إلى عقد صلات بين الأشياء المجردة ومكونات العالم الحسي، فَتَصَوَّرَ الجنة بقعة يكرع فيها من كلّ الملذات ما طاب له، ونحن إذا ما تأملنا تلك الملذات وجدناها تشبه إلى حدّ كبير ملذات الدنيا، فهي تتقاطع مع معايير اللذة والجمال والراحة والمتعة التي يعيشها الإنسان في الدنيا، وكذلك تصور الإنسان للملائكة على أنها كائنات جامعة لخصائص كائنات عديدة يراها في عالم الوجود، وقِس على ذلك الجن والشياطين والملائكة....

---

(1) Henri Bergson, L'évolution créatrice, PUF, Paris, 1998, pp. 278-279.

ب- الصورة:

ب-1- القيمة الرمزية للصورة:

أكد ديران في بحوثه أن الصورة تنطوي على قيمة رمزية[1]، وهو التصوّر الذي أسس عليه تصوّره لماهية الصورة، ففي سياق النظر في الدراسات السابقة له تبيّن له أنها لم تقدّم تعريفاً دقيقاً لماهيتها[2]، فاهتمام الدارسين انصبّ على الدور الذي تنهض به الصورة في الحياة النفسية للإنسان؛ ذلك أن المقاربات المستندة إلى أسس علم النفس التحليلي بسطت سلطانها على بقية الدراسات، وهو ما أدى إلى اختزال الصورة/المُتخيّل في كونها تعبيراً عن رغبات تمّ كبتها اجتماعياً، في حين أن الصورة، في تقدير ديران، هي نتيجة تفاعل بنّاء بين تلك الرغبات والواقع (الاجتماعي، الديني...) الذي نشأت فيه[3].

عدّ ديران في هذا السياق غاستون باشلار المنعرج الحاسم[4]، فهو يمثّل مرحلة النضج الفكري والفلسفي في ما يتصل بـ «المُتخيّل الرمزي»، فباشلار لم يكتفِ بالاستفادة مما توصل إليه كاسيرار (1874-1945م) (Ernest Cassirer)[5]، وإنما طوّر الدراسات المتصلة بالمُتخيّل عندما بين علاقة الخيال بالإحساس[6]؛ إذ عَدّ الحديث عن «العلم دون شعرية» (Science sans poétique) حالة اغتراب للإنسان[7]. وقد انتهى باشلار في محاولته

---

(1) Gilbert Durand, L'imagination symbolique, (op. cit.), p. 8.

(2) Gilbert Durand, Les structures anthropologiques de l'imaginaire, (op. cit.), p. 12.

(3) المرجع نفسه، ص11.

(4) المرجع نفسه، ص17.

(5) عدّ ديران كاسيرار المصدر الرئيس الذي استند إليه يونغ (Jung) وباشلار. انظر في ذلك: Gilbert Durand, L'imagination symbolique, (op. cit.), p. 62.

(6) المرجع نفسه، ص74، 77.

(7) المرجع نفسه، ص78.

تطوير أسس علم نفس الخيال (Psychologie de l'imagination) إلى القول: إن الخيال ليس ملكة مشكّلة للصور المستمدة من الواقع، وإنما هو، في تقديره، ما يمكّننا من تشكيل الصور التي نتجاوز بها الواقع[1]، مؤكداً أنها امتداد للأحاسيس التي تنهض بدور الوسيط بين عالم الأشياء وعالم الأحلام، وقد تجلّت العلاقة بين هذين العالمين في الأركان الأربعة (الماء، الهواء، التراب، النار) التي أسس عليها نظرية الخيال المادي (L'imagination matérielle)[2].

وتعدّ نظرية باشلار، في تصور ديران، أكثر النظريات ملامسة لماهية الصورة[3]، فمنها استمد ديران أسس نظريته في الصورة الرمزية التي سعى إلى دراستها ضمن نماذج أصلية (Les archétypes) تجلّت في النظام النهاري (Le régime diurne) القائم على الحركة والاندفاع (العروج إلى السماء، صعود الجبال...)، والنظام الليلي (Le régime nocturne) المؤسس على السكون والهدوء (القبر، البيت...)[4].

إن تصورات باشلار وتلميذه ديران (على وجه الخصوص) بيّنت بما لا يدع للشكّ سبيلاً أن الصورة، أياً كانت، حاملة لدلالات رمزية تجعل منها مجالاً من مجالات التأويل (الأحلام، الرؤى)...، فالصورة إن كانت حاملة

(1) Gaston Bachelard, L'eau et les rêves. Essai sur l'imagination de la matière, (op. cit.), p. 25.

(2) ميّز غاستون باشلار بين صنفين من الخيال هما: الخيال الصوري (L'imagination formelle) والخيال المادي (L'imagination matérielle)

(3) Gilbert Durand, Les structures anthropologiques de l'imaginaire, (op. cit.), p. 17.
أما في: L'imagination symbolique, (op. cit.), p. 76، فكتب ديران متحدّثاً عن تصوّر باشلار لماهية الصور المادية وصلتها بالخيال:
«Fait au contraire le plein d'images, l'imaginaire alors se confond avec le dynamisme créateur, l'amplification (poétique) de chaque image concrète».

(4) Gilbert Durand, L'imagination symbolique, (op. cit.), pp. 94-95.

لدلالات وجودية ونفسية (التصوّرات التي سادت قديماً) فإنّها تقوم على بُعد رمزي يجعلها صوراً حية قابلة للتأويل[1].

ب-2- المُتخيَّل الرمزي واتّساع أفق المعنى:

كشف عالم الإناسة ديران، في **الخيال الرمزي** (L'imagination symbolique)، العلاقة الوطيدة بين «المُتخيّل» و«الرمزي» في بناء إنسانية الإنسان، فلئن كان المُتخيّل، في تصوّر ديران، يُنشِئ المعنى حيث لا يوجد حسياً وواقعياً، فإن الرمزي يمنح هذا المعنى مقابلاً وجودياً[2].

وقد ذهب المفكر اليوناني كورنيليوس كاستورياديس أبعد من ذلك، عندما أقرّ بأنه لا مناص للمُتخيّل من الاستناد إلى الرمزي من أجل التعبير عن وجوده، فالمُتخيّل يفترض بالضرورة نظاماً رمزياً يتأسس عليه[3]. وكذا الأمر بالنسبة إلى الرمزي الذي يفترض مقدرة تخييلية يتجلّى من خلالها[4].

من هذا المنطلق، إنّ العلاقة بين الرمز والمُتخيّل قائمة على منطق التلازم، فالواحد منهما يستدعي الآخر كي يحقق ماهيته، فإذا بالعلاقة بين هذين المفهومين دائرية، فوجود المُتخيّل أو الرمزي يقتضي وجود الآخر.

فالمُتخيّل، في تصور كاستورياديس، الأُسّ الذي تبني عليه كل ثقافة قيمها، ومفاهيمها، وعاداتها، ومؤسساتها الاجتماعية، ويستمد المُتخيّل هذه السمة من رموز أولية، يعمد إلى إعادة بناء مدلولاتها بين الحين والآخر،

---

(1) Gaston Bachelard, L'air et les songes, Librairie José Corti, Paris, 1943, p. 5.

(2) لا يحتاج المرء إلى جهد كي تتبيّن له متانة العلاقة القائمة بين «المُتخيّل» و«الرمزي» في فكر ديران، إذ تتجلى تلك العلاقة بدءاً من عنوان الكتاب الذي جمع فيه بين «المُتخيّل» و«الرمزي».

(3) Cornelius Castoriadis, L'Institution imaginaire de la société, (op. cit.), p. 75.

(4) المرجع نفسه، ص186.

ومن شأن هذا التجاذب بين المُتخيّل والرمزي أن يمنح المجتمع القدرة على الاستمرار في الوجود[1].

ب-3- الرمز وبناء الدلالة:

إن ملامسة ديران لدلالات الصور الأسطورية، التي تتخلل المتون السردية، أدت به إلى إعادة بناء المُتخيّل الرمزي، فإذا بالرمز هو الفكرة نفسها، وقد تجسدت كي تعبّر عن المشاعر والأفكار الإنسانية[2]. ولكي يؤكد

(1) المرجع نفسه، ص186.

(2) إن المجهودات السابقة لديران ركزت على تبيُّن الفروق بين الرمز والعلامة والإشارة، على النحو الذي قام به الفيلسوف الألماني هيغل (Hegel) (ت 1831م)، الذي سبق غيره إلى معالجة هذه المسألة عندما ميّز بين الرمز والعلامة، فالرمز عنده ليس علامة اعتباطية؛ بل يتضمن مضمون التمثّل الذي تظهره، فهو على صلة وثيقة بالفكرة التي يعبّر عنها، بيد أن هذا التمثّل لا يبلغ حدّ التطابق، فسمة العلامات أنها ثابتة وكونية، من ذلك أن الألوان والأشكال والأضواء يمثّل كل واحد منها لغة مستقلة بذاتها، وذلك من منطلق أن العلامة ظاهرة تواصلية تعبّر عن الذات في استقلال تام عن الصوت والحرف. وهو تصور يذكرنا بما أنجزه رائد اللسانيات دي سوسير (De Saussure) (ت 1913م)، الذي فصل بين اللغة والأشياء الموجودة في الخارج عندما اعتبر العلامة هي الدال (الصورة الصوتية...) والمدلول (المتصور الذهني) مؤكداً أن علاقة الدال بالمدلول في العلامة اللسانية قائمة على الاعتباطية. بيد أن هذه العلاقة الاعتباطية، في تقديرنا، لحظة الاستخدام تتخذ طابعاً تلازمياً بفعل المواضعة، بما تحمله كلمة المواضعة من إلزام واضطرار، فإنه لا رابط بينهما سوى ضرورة الإحالة على الشيء باستخدام العلامة، شأن الإشارة التي تعدّ مجرد أداة أو وسيلة لخدمة العقل، بينما الرموز تشكل أدوات ذهنية أو مظاهر لفاعلية العقل البشري. فالإشارة لا تحمل معنى ما، فالمعنى كامن في عملية المواضعة المؤسسة لها، أما الرمز فهو يحمل المعنى في ذاته؛ أي أنه وحدة المضمون والشكل.

بناء على ذلك نقول: إن الرمز والإشارة (شأن الأيقونة) ينتميان إلى عالم العلامة، بيد أن الفرق بينهما ماثل في طبيعة كل علامة، ولعلّه من المفيد في هذا المجال الإشارة إلى جهود الأستاذ محمد عجينة الذي ميّز تمييزاً طريفاً بين الرمز والإشارة، =

ذلك عمد ديران إلى إبراز خصوصيات الرمز، فعدّه دالاً يختزل تعريفاً مفهومياً طويلاً دون أن يحل محله، فـ «القرص الأحمر المشطوب بالأبيض يعني أنه لا يجب التقدم»؛ أي أن الرمز جزء من العملية التواصلية التي يعقدها الإنسان مع الآخر، وهو شكل من أشكال الاختزال اللغوي الذي يقتضيه المقام أساساً من جهة، ومن جهة أخرى عَدَّ ديران الرمز متطوّراً في حالة اتّساع دلالي دون أن يتبدل[1]؛ فلكل رمز طبيعته الخاصة، ومنطقه، ووظيفته التاريخية، التي تختلف باختلاف الآفاق التي يتم توظيفه فيها؛ بل إنه قد يحيلنا على أشياء متضاربة، فننتقل مع الرمز الواحد من الضدّ إلى الضدّ[2]، وهو أمر من شأنه أن يحافظ على نضارة الرمز وصفائه، فهو بناء دائم للمعنى بالنظر في الأبعاد النفسية والاجتماعية... الحافة به، فالرمز، على الرغم من كونه اختزالاً لغوياً على نحو ما بيّن ديران، هو تأسيس لمعنى خفي يقوم على أنقاض المعنى المألوف والمتداول، وهو في أبسط تعريفاته انتقال من معنى أول إلى معنى ثانٍ[3]، فإذا بالرمز اختزال للمعنى، وشكل من أشكال التعبير عن آمال الإنسان وطموحاته في بناء عالم/ معنى جديد لوجوده على أنقاض المعنى الموجود، فالرمز من هذا المنظور تأسيس جديد للمدلولات، أو توسع في دائرة المتصوّر الذهني.

ب-4- الإنسان حيوان رامز:

ذكر بسام الجمل، في (**من الرمز إلى الرمز الديني**)، أنّ «الصيغة الأصلية

= فكان الأول قائماً على النية والمقصد، أما الثاني فيتعلق بالظواهر الطبيعية، من ذلك أن ظهور السحاب هو إشارة إلى نزول المطر. انظر: موسوعة أساطير العرب، مرجع سابق، ج1، ص75.

(1) Gilbert Durand, L'imagination symbolique, (op. cit.), pp. 12,13.

(2) نشير في هذا المجال إلى رمزية الحية في الثقافة الإنسانية، فهي رمز للموت حيناً، وهي رمز للحياة حيناً آخر. راجع المبحث الثاني من الفصل الأول من الباب التالي من بحثنا.

(3) Cornelius Castoriadis, L'imaginaire comme tel, Hermann, 2008, p. 102.

للكلمة (Sun - Bolon) أكدت معنى التوجه إلى الآخر باعتباره مشاركاً في علاقة معينة، كأن يكون صديقاً، أو قريباً، أو مشاركاً في جملة من الطقوس وفي نظام القيم»[1].

إن الرمز من هذا المنطلق سمة مميزة للإنسان، فهو شكل من أشكال كينونته، به تميز عن سائر الكائنات الحية؛ إذ عبّر الإنسان الأول عن أفكاره ومشاعره في أناشيد وملاحم وأساطير مجازية، وأعطى الأشياء معاني اختزلها في صور ورموز، وهو ما جعل «علم النفس التحليلي» يَعدّ الرموز والصور مفتاح ما استغلق من عوالم الإنسان، إلا أن رواد هذا المذهب من أمثال (سيغموند فرويد Sigmund Freud) (1856-1939م). بالغوا في هذا التصور إلى حدّ تحول فيه الرمز والصورة إلى سببية جنسية[2] (Une causalité sexuelle). وعلى الرغم من محاولة كارل غوستاف يونغ (Carl gustave jung) (1875- 1961م) تطوير الرؤية التحليلية النفسية للرمز والصورة[3]، فإنهما ظلّا على درجة كبيرة من الغموض واللبس في الدراسات المعاصرة (التحليل النفسي، الظاهراتية...).

إن البحث في أبعاد الرمز ودوره في فهم منزلة الإنسان في الوجود يُعدّ من المباحث الحديثة، ويعود الفضل الأول في ذلك إلى علماء الإناسة الذين أكدوا أن الرمز ظاهرة بشرية قديمة قدم الإنسان، فكان بذلك الإنسان حيواناً رامزاً (Animal symbolicum)[4].

ويعدّ المفكر الألماني إرنست كاسيرار من أكثر الفلاسفة اهتماماً بالبُعد الرمزي للإنسان؛ إذ ذهب إلى القول: إن ما يميز الجنس البشري من سائر

---

(1) الجمل، بسام، من الرمز إلى الرمز الديني: بحث في المعنى والوظائف والمقاربات، منشورات وحدة البحث في المُتخيّل، كلية الآداب والعلوم الإنسانية في صفاقس، مطبعة التسفير الفني، صفاقس - تونس، ط1، 2007م، ص14.

(2) Gilbert Durand, L'imagination symbolique, (op. cit.), p. 70.

(3) المرجع نفسه، ص65، 67، 71.

(4) المرجع نفسه، ص64.

الحيوانات هو البُعد الرمزي[1]، فللإنسان ثلاثة أنظمة/أجهزة، **الأول** جهاز تقبّل (Receptor)، **والثاني** جهاز تأثير (Effector)، وهما جهازان مشتركان بين جميع الحيوانات، يعكسان موضع الكائن ضمن المجموعة، وتحيّزه في الزمن والفضاء، على أن ما يميز الإنسان من سائر الكائنات الجهاز **الثالث**، وهو الجهاز الرمزي الذي يقوم بتشكيل معنى للعالم من خلال الدلالات التي ينتجها الكائن البشري.

استطاع كاسيرار أن يوجه الدراسات الفلسفية والاجتماعية وجهة مخصوصة[2] عندما بيّن أن الرمز ينهض بوظيفة الوسيط الذي يصل بيننا وبين المُتخيّل التاريخي والاجتماعي والسياسي[3]، فنحن لا نرى العالم، وإنما نتمثّله بعد منحه دلالات غير محدودة.

وبناء على ذلك نفى كاسيرار أن يكون العالم الرمزي محاكاة للعالم الموضوعي، فالأنظمة الرمزية لا تمثّل انعكاساً للواقع الخارجي؛ بل إنها تجعل تمثّل الواقع الخارجي ممكناً، فهي تنهض بدور رئيس في معرفتنا بالإنسان، فلئن كان للشكل الرمزي بُعد مادي حسي، فإن له أيضاً ماهية عقلية. فالعِجل أو النار أو البئر لا يمكن اعتبارها رموزاً ما لم يكن لها قيمة دلالية، ولا يتسنّى لها ذلك إلا لحظة انتمائها إلى الإنسان. ويضيف إلى ما تقدم أن الرمز لا يكون رمزاً ما لم يكوّن علاقات مخصوصة بين الإشارات الحسية والمعاني، ومن شأن هذه العلاقة القائمة بين الإشارة والمعنى من ناحية، وبين الرمز والمعنى من ناحية أخرى، أن تؤدي إلى وصل **الزوج الأول** بالواقع، ووصل **الزوج الثاني** بالمُمكن.

(1) عدّ كاسيرار الرمز فعلاً خاصاً بالإنسان، معتبراً إياه من علامات الفكر الإنساني. انظر:
Ernst Cassirer, Essai sur l'homme, èditions de Minuit, 1975, pp. 42-43

(2) Gilbert Durand, L'imagination symbolique, (op. cit.), p. 62.

(3) إن الجهاز الرمزي، الذي ينتج بوساطته الإنسان الدلالات ويبني معنى العالم، يؤكد أن تميزه عن بقية الكائنات راجع، أساساً، إلى أنه «كائن ثقافي».

إن للرمز في فلسفة كاسيرار اليد العليا، فهو العنصر المميز للكائن البشري، وهو في تقديره قائم على بُعدين؛ **الأول** حسي مادي **والثاني** عقلي، وهو بذلك يقدّم قراءة فكرية موازية للموقف الكانطي، مراجعة حيناً، ومحاكاة حيناً آخر[1]، ففي **المستوى الأول** تحوّلنا من «نقد العقل» إلى «نقد المعرفة الإنسانية» بجميع مجالاتها (المعرفة التاريخية، والمعرفة العلمية، والمعرفة الأسطورية....).

أكد كاسيرار أن الوعي التاريخي هو نتاج متأخر من نتاجات الإنسانية، إذ تسنّى لنا معه البحث في المعرفة الإنسانية بدلاً من البحث في المعرفة العلمية. أما في ما يتعلق **بالمستوى الثاني** فإن قراءة كاسيرار ظلّت تكرع من الفلسفة الكانطية في مستوى المفاهيم والآليات، فحديث كاسيرار عن «الرمز» يعيدنا مباشرة إلى «المخيّلة» الكانطية التي عدّت وسيطاً بين الإنسان ووعيه، ويتجلى التقارب بين الطرحين في ماهية المُتخيّلة/ المُخيّلة ودورها في بناء المعرفة[2].

ب-5- الرمز ظاهرة ثقافية:

إن عَدَّ الرمزِ ظاهرةً ثقافية يعتمدها الإنسان كي يتواصل مع الآخر[3]، أو للتعبير عن رغباته وآماله، أمر من شأنه أن يجعل دلالات الأحداث والأشياء مرتبطة بالسياق الثقافي؛ الذي يتم استخدامها فيه.

وفي هذا المستوى يمكن القول: إن الرموز إذا ما تعلقت بها دلالات ثابتة تحوّلت إلى مجرد إشارات، فالرمز في المستوى التداولي لا يكون رمزاً ما لم يكن مُتقبّله واعياً بأنه شكل من أشكال الإغماض، والتمويه، والتورية.

---

(1) Gilbert Durand, L'imagination symbolique, (op. cit.), pp. 62-63.

(2) أدت بحوث كاسيرار إلى تأسيس تصوّر معرفي جديد، تمّ بموجبه معالجة المنجزات والمعارف والفنون والآداب... بصرف النظر عن طبيعتها باعتبارها وسائط رمزية.

(3) الجمل، بسام، من الرمز إلى الرمز الديني: بحث في المعنى والوظائف والمقاربات، مرجع سابق، ص13-14.

إن خصوصية الاستثارة المميزة للرمز تنعدم بفعل تواتر الاستخدام، إذ يصبح الرمز باهتاً فاقداً للبُعد الإيحائي، فالميزان، مثلاً، هو رمز للعدالة، وبفعل تواضع الناس على ذلك فَقَدَ البعد التأويلي، أو الاستثارة الرمزية (Evocation symbolique) وفق عبارة تزفيتان تودوروف (1939-2017م) (Tzvetan Todorov)[1]، فالرمز عنده لا يكون رمزاً ما لم يقم على عنصر الاستثارة، وتتحقق الاستثارة عند تودوروف لحظة تحوّل الرمز من شكل إلى فكرة، على أن تحوّل الرمز من شكل إلى فكرة يصاحبه تحوّل في دور المرسل إليه من عملية التلقي إلى عملية تأويل، ذلك أن التأويل عمق الرمز[2].

إن الميزان يحيلنا إحالة مباشرة على معنى واحد، شأن اللغة المعتمدة في تعيين الموجودات، على أنّ ما يظلّ يفصل بين الأمرين هو أن علاقة الدال بالمدلول في اللغة تظلّ علاقة اعتباطية، أما في الرمز فهي مبررة، فلغة الرمز قادرة عبر جملة من الشيفرات (Les codes) على جعل أطراف العملية التواصلية على الدرجة نفسها من الكفاءة في الإنتاج، وفي الإبلاغ/ البيان.

من هذا المنظور، إن الرمز شكل من أشكال التواصل يخضع للسنن الاجتماعية، والأعراف الثقافية والدينية، فالمرأة الفلبينية، على سبيل المثال، عندما تضع وردة حمراء على الأذن اليمنى، فهي تُعلم الجميع بأنها عذراء ترغب في الزواج[3].

إنّ الوردة الحمراء لا تشكّل بمفردها رسالة، فدلالة الرمز تتشكّل من الوردة الحمراء، والأذن اليمنى، والجنس/ أنثى، والفضاء الثقافي/ الفلبين...

---

(1) Tzvetan Todorov,Symbolisme et interprétation, Seuil, Paris, 1978, p. 18.
Tzvetan Todorov, Théories du symbole, Seuil, Paris, 1977, p. 241.

(2) Gilbert Durand, L'imagination symbolique, (op. cit.), p. 47.

(3) ساسي، محمد بن عمار، الظاهرة الثقافية من الإشارة إلى الرمز، منشورات أفلاك، اسطنبول، 2007م، ص75-83.

على أنّ تواضع الناس على تحميل الأشياء أو الكائنات (الوردة) رسالة دقيقة يحوّلها من رموز إلى إشارات.

معنى ذلك أنّ على الرمز أن يقوم على بُعد اصطلاحي، فهو لغة داخل اللغة البصرية، أو المكتوبة، أو الشفوية... ولكن عليه أن يحافظ على جزء من الغموض الذي يسمح باستنطاق «دلالات لا تنضب، وإحالات لا تتوقف»[1]، وذلك بتفكيك العلاقة التي تصل العلامة اللسانية (الدال/ المدلول) بالمرجع، فإعادة صياغة علاقة جديدة بين أطراف هذه المنظومة، يعامل فيها الرمز باعتباره ظاهرة ثقافية متحولة، حاملة لدلالة ما.

إن علاقة الرمز بالمُتخيّل تتجلى في الانتقال من الرسم (المحسوس) إلى المجرد (الأفكار)، وفي هذه الحالة لا يمكن القول بوجود روابط عضوية بين الرمز والمرموز إليه، فالرمز يؤسس علاقته بالمرموز إليه في لحظة ثقافية معينة، وهو قادر على أن يعقد صلات عديدة بمرموزات أخرى كلما انتقلنا من حيّز ثقافي إلى آخر[2].

فالرمز يتجلى في أكثر من شكل؛ إذ «قد يكون (...) حدثاً تاريخياً مثل شرب شعب إسرائيل من الماء الخارج من الصخرة، فقد كان يرمز إلى شرب الماء الروحي من الصخرة التي هي المسيح (...)، أو خدمة طقسية مثل ذبيحة خروف الفصح التي كانت ترمز إلى ذبيحة المسيح، أو شخص معيّن مثل ملكي الذي كان يرمز إلى المسيح»[3].

---

(1) حرب، علي، لعبة المعنى فصول في نقد الإنسان، مرجع سابق، ص69.

(2) يكتسب الرمز بهذا المعنى خصائصه، التي حددها بول ريكور (Paul Ricœur) (ت 2005م)، فالرمز عنده تعبير لساني، ومعنى مزدوج، يتطلب التأويل للفهم، وهو كوني بالنظر إلى أنه منتزع من العالم الحسي، وقد صيغ في لغة غير مألوفة. انظر فيما يتعلق بهذه المسألة:

Paul Ricœur, De l'interprétation. Essai sur Freud, Seuil, Paris, 1965, p. 18.

Gilbert Durand, L'imagination symbolique, (op. cit.), p. 11.

(3) عبد الملك، بطرس، قاموس الكتاب المقدس، مرجع سابق، ص411.

يقوم الرمز من هذا المنظور على ثنائية الظاهر والباطن، فالقائم بالتأويل يجعل الحدث أو الطقس حاملاً لمعنى غير المصرّح به، من ذلك مثلاً أيقونة المسيح التي نسجها مُتخيّل الإنسان في أشكال مختلفة تخبر عن ثقافة مُنشِئها.

فنحن إذا ما تأملنا أيقونة المسيح في كنيسة القيامة في القدس، أو تلك الموجودة في الكنيسة الإنجيلية في طرابلس الشرق، وقارنّا بين تينك الأيقونتين وما هو موجود في كاتدرائية روما، أو غيرها من دور الكنائس في الغرب، لوجدنا المسيح الواحد متعدداً، فهنا أسمر البشرة مجعد الشعر، وهناك أبيض البشرة له عينان زرقاوان وشعر أشقر، على أن جميعها تشترك في النحافة، والوسامة، وطول القامة[1].

إن «الطريقة الرمزية [قائمة على] الرجوع إلى الأصل بالتأويل؛ أي [الـ]ـرجوع إلى حقيقة عميقة، مكتومة، مموهة، وغير صريحة»[2]. فصورة المسيح رفدت من خلفيتين مختلفتين في كلّ كنيسة، فالكنيسة الشرقية تنطلق من فضائها الجغرافي، فإذا هي تحدد ملامح المسيح الإنسان وفق السائد في بلاد الشرق، وقد استندت أيضاً إلى التصوّرات الدينية، فهذا المسيح الشاب ابن الله الذي نبذ الشهوات، لا يمكن تصوّره منفوخ البطن والوجنتين، أو قصير القامة أفلح الشفتين، وكذا الأمر بالنسبة إلى الكنائس في أوربا.

خاتمة الفصل:

إنّ المبحثين، اللذين عقدناهما للنظر في ماهية المُتخيّل عامة، والمتخيل الديني خاصة، كشفا عن حركيّة المفاهيم المتصلة بالمسألة، وانفلاتها من الحدود، وتحوّلها من دلالة إلى أخرى بالنظر إلى الثقافة التي أنتجتها، أو

---

(1) الجزار، منصف، المخيال العربي في الأحاديث المنسوبة إلى الرسول، دار الانتشار العربي، بيروت، دار محمد علي الحامي، تونس، ط1، 2007م، ص91 الهامش الأول.

(2) أركون، محمد، الفكر العربي، ترجمة عادل العوا، سلسلة زدني علماً، دار عويدات، بيروت، ط3، 1985م، ص94.

بالنظر إلى تنوع المرجعيات وتعددها (الدينية، الفلسفية...)، أو بالنظر إلى تحوّل الأزمنة، وتبدّل طرائق التفكير.

وقد حاولنا الحفر في تاريخية المُتخيّل في الثقافات التي لها صلة بالنصوص المقدسة التي نشتغل عليها، فتبيّن لنا أن النصوص الحواف، والنظريات الفكرية القديمة تعاملت مع المُتخيّل من منظور خاص؛ إذ كان مدار البحث تأثير القوة النفسية المُتخيّلة في النبي، وكيفية تعقّله للوحي، فإذا بأصحاب النصوص الحواف انشغلوا بالآلة؛ أي المُخيّلة، التي عدّت قوة نفسية تدفع بالذات العارفة إلى السمو والارتفاع عن عالم الأعيان، وإدراك الغائب والمجهول عبر الرؤيا أو الوحي، وفي المقابل كان دور الخيال مقتصراً على حفظ الصور التي غابت عن الحواس.

ولم يخرج على هذا النطاق ما بذله الفلاسفة القدامى من جهود، ولاسيما موسى بن ميمون، الذي ركز على الدور الذي تنهض به المُخيّلة في بناء المعرفة، فهي قوة فطرية تمكّن صاحبها من الاتصال بالغيب، عادّاً الخيال شرطاً من شروط النبوة لا يقل شأناً عن الشروط العقلية والأخلاقية، فاصطفاء الأنبياء يرجع في جزء منه إلى طبيعة النبي، وما ميّزه من رهافة الحسّ، وحسن التعبير، والقدرة على تبصر الأشياء.

بناء على ذلك انتهينا إلى أنّ المُتخيّل هو الصور التي ألّفتها الذات المُتخيّلة، بصرف النظر عن طبيعة تلك الصور، مختلقة كانت أم موجودة في العالم الخارجي.

وقد سعينا إلى الوقوف على حدّ الصورة في النصوص المقدسة، فألفيناها في (**العهد القديم**) دالة على تجسيم الإنسان لله (آدم صورة الإله، الأصنام...)، ودلّت في (**العهد الجديد**) على المثال والنموذج الأخلاقي والقيمي الروحي، في حين اقتصرت دلالة الصورة في (**القرآن الكريم**) على خلق الإنسان، ووصف هيأته.

بيد أن النصوص الثلاثة جعلت من الصورة ضرباً من ضروب المحاكاة، والمشابهة، ومحاولة استرجاع للغائب استرجاعاً يكاد يكون تاماً (الخلق الإلهي، المثال السماوي...).

أما المعاجم العربية القديمة، فعَدّت الصور المُتخيّلة استرجاعاً للغائب، بيد أنّ استرجاع الغائب كثيراً ما يكون بناء جديداً وفق رؤية الذات المُتخيّلة، ولعلّ ذلك ما يفسر انتشار الأحكام التي تنتقص من قيمة المُتخيّل في النصوص القديمة. وفي المقابل وسّع الفكر المعاصر من دائرة النظر، فعالج مسألة المُتخيّل في سياق النظر في المعرفة الإنسانية. وقد بدأت بوادر مراجعة هذه التصوّرات مع كانط وسبينوزا وصولاً إلى نظريات كاسيرار، وديران، وكاستورياديس، التي أعادت النظر في ماهية المُتخيّل، ودور الأنظمة الرمزية في بناء المعرفة الإنسانية، ومعنى الإنسان.

وقد أدّت المراجعات المعاصرة إلى تقويض أسس العقلانية الديكارتية، والكشف عن مساقط الجدلية المادية، وهشاشة المقاربة الوضعية، وذلك عندما تمّت مساءلة المسلّمات الفكرية، التي قامت عليها تلك المقاربات بغية تجديد أسس البحث المعرفي في العلوم الإنسانية.

وترتّب على هذه الرؤية الجديدة إعادة بناء علاقة المُتخيّل بالواقع[1]، وذلك في سياق السؤال عن «المعنى»، فتبيّن أنّ المعنى شديد الالتصاق بالذات المُتخيّلة التي تفهم العالم باعتباره امتداداً لها، وبذلك قُلبت المعادلة، فالإنسان لا يعي العالم، وإنما يكوّنه.

إن هذا التصور المعرفي الجديد أسس وعياً جديداً بالأشكال والتعابير الرمزية التي أنشأها الإنسان، فإذا بالأساطير والنصوص المقدسة حاملة

---

(1) بيّن لوسيان بوا، في كتابه: من أجل تاريخ للمُتخيّل؛ أنّ المحاولات التي رامت التمييز بين الواقع والمُتخيّل لم تعِ أن المُتخيّل عماد التاريخ الإنساني:
Lucian Boia, Pour une histoire de l'imaginaire, (op. cit.).

لمدلولات ثقافية تفسر مجموع القيم الأخلاقية، وأنماط السلوك، والمحرمات، والمنتجات الفكرية، والمنجزات المادية[1].

وقد سعت الدراسات المعاصرة إلى الربط بين الثالوث الآتي: الرمز والصورة والمُتخيّل، باعتبارها مفاتيح ما استغلق من عوالم الإنسان وكينونته، فالرمز مدار حياة الإنسان فرداً وجماعة (وعى ذلك، أم لم يعِ)، فبه يختزل العالم ويتمثّله، وبه يعيد تشكيله، ذلك أن الرمز شحن للأشكال الخارجية بكثافة دلالية.

إن الرمز لا يعدو أن يكون ظاهرة ثقافية مشحونة بدلالات خاصة بكل منظومة دينية أو ثقافية تجعل العالم متحركاً قابلاً للتجدد (التأويل)، وعادة تصوغ الجماعة رموزها في شكل صور تعبّر عن مطامح الناس يهوداً كانوا أو مسيحيين أو مسلمين، فالصورة التي نسجها المتخيل الجمعي في نصوص، أو أيقونات... تجسيداً لأحداث ومواقف... هي في الأصل امتداد لما يعيش الناس، وما ينتابهم من رغبات ودّوا لو تحققت.

على أن تبيُّن ماهية الصورة لم يكن بالأمر الهيّن؛ إذ تعددت تعريفاتها، وتداخلت روافدها، فإذا هي رسوم نسجها الخيال عبر الحواس، وهي أيضاً الموجود من العدم الذي اخترعته المُخيِّلة، وركّبته باعتماد الحواس.

بيد أن الجامع بين جميع التعريفات هو اعتبار الصورة دالاً (شأن الصوت والحركة والحرف...) غير شفاف، لا سبيل إلى بلوغ مدلوله إلا بإعادة بناء علاقات جديدة بين مجمل عناصر الصورة ورموزها. وفي ما يتعلق بهذه المسألة تبيّن لنا أن القدامى كانوا على وعي تام بالعلاقة القائمة بين الصورة والمُتخيّل، إذ أدركوا أن الصور دوال غير شفافة، على أن هذا الوعي أدى بهم إلى استنقاص المُتخيّل، في حين رأت الدراسات الغربية المعاصرة[2] أن

(1) عجينة، محمد، موسوعة الأساطير، مرجع سابق، ج1، ص40.

(2) مرّ الفكر الغربي بمراحل ثلاث، بدءاً من المرحلة الديكارتية التي أساءت فهم الدور الذي ينهض به المُتخيّل والخيال في بناء الوعي الإنساني، فالمرحلة النقدية التي =

غياب الشفافية عنصر حركة وحياة يجعل المُتخيّل تحليلاً وتفكيكاً للظاهرة، وإعادة تأليف لعناصرها وفق رؤية ذاتية، تعبّر عن نفسها في رموز.

فالصورة التي نبصرها بالعين لا نسترجعها إلا بعد إعادة تركيبها، بوساطة الخيال، وبذلك تكون الصورة «المفردة التكوينية الأساسية للمُتخيّل»[1]، فبها يتكوّن وبه تتكوّن، فنحن بالخيال «نستطيع (...) أن نتصور لا الأشياء المدركة بالحواس الخارجية الخمس فحسب؛ بل (كذا) الأشياء التي لا تدركها هذه الحواس كجبل من ذهب، أو فيل بحجم البرغوث»[2].

يفكك الإنسان، وفق هذا التصور، الموجودات العينية، ثم يحوّلها إلى موجودات ذهنية، فيُوجد الأشياء الغائبة بوساطة الصور التي تتحول من أداة إدراك إلى وسيلة وعي بالعالم وبناء له، وفق رؤية ذاتية تعي الموضوع المُتخيّل، وتمنحه دلالات مخصوصة[3].

وفي هذا المستوى، نتبيّن دور المُتخيّل، فهو لا يقتصر على تكوين الصور؛ بل إنه يغيرها؛ ذلك أن الصور الوافدة على الإدراك يعيد بناءها على

= افتتحها سبينوزا الذي بيّن أهمية المُتخيّل في بناء الفكر الديني. على أنّ أهم الإضافات في هذا المجال تحققت في المرحلة الثالثة التي دشنها المفكر الألماني كاسيرار؛ الذي تمكّن من إعادة السؤال عن ماهية المعرفة الإنسانية انطلاقاً من «الأنظمة الرمزية»، وقد توسع في تصوّراته نخبة من الفلاسفة والمفكرين الغربيين أمثال ديران، وكاستورياديس؛ اللذين استفادا من القراءات السابقة لهما (كانط، كاسيرار...) والمزامنة لهما (سارتر، لوغوف...).

(1) ابن رمضان، فرج، الدراسة الأدبية للكرامة الصوفية (أسسها، إجراءاتها، رهاناتها)، الكرامة من التصوف إلى الأدب، منشورات وحدة المُتخيّل في كلية الآداب والعلوم الإنسانية، صفاقس - تونس، ط1، 2007م، ص173.

(2) أغروس (روبرت)، وستانسيو (جورج)، العلم في منظوره الجديد، تعريب كمال خلايلي، سلسة عالم المعرفة، العدد 134، مجلس الآداب والفنون، الكويت، 1989م، ص32.

(3) فولف، كريستوف، علم الإناسة: التاريخ والثقافة والفلسفة، مرجع سابق، ص358.

نحو مخصوص وفق تباين الأمزجة، والتصوّرات الخاصة بالذات المُتخيّلة، على أن بناء المُتخيّل لا يقتصر على الجوانب الذاتية، وإنما يخضع أيضاً لتأثيرات ثقافية واجتماعية... حافة بظروف نشأة الصورة المتخيلة، ففي المبحث الأول من الفصل وضّحنا الدور الرئيس الذي نهض به الواقع في بناء الأحداث المُتخيّلة، وبيّنا أن الحدث المُتخيّل صدى لما هو واقعي تاريخي (الواقع السياسي والاجتماعي...)، وتأويل للواقع المعيش.



الفصل الثاني

أشكال المُتخيَّل في النصوص المقدسة

تمهيد:

إنّ احتجاب عبارة «المُتخيّل» عن النصّ التوراتي والنصّ الإنجيلي، وحضورها المحتشم في النصّ القرآني[1]، أمران تطلّبا منّا الوعي بطبيعة العلاقة القائمة بين المُتخيّل وما شابهه من الأشكال (العجيب، الغريب...)، والسؤال عما إذا كانت تلك الأشكال امتداداً للمُتخيّل أم أنّه امتداد لبعضها؟

إن هذه الإشكاليات هي مدار اشتغالنا في هذا الفصل الذي وسمناه بـ: «أشكال المُتخيّل»، وفيه نسعى إلى النظر في جملة المفاهيم التي لها صلة بالمُتخيّل، ونقتصر في بحثنا على مفاهيم أربعة هي: العجيب، والغريب، والمعجز، والآية، ونخصص لكل زوج مبحثاً.

المبحث الأول

العجيب والغريب في النصوص المقدسة

حظيت مسألة العجيب والغريب بعناية المفكرين القدامى والمعاصرين

---

(1) ورد ذكر التخيّل في النصّ القرآني في موضع واحد في طه: 20/ 66 في شكل فعل مضارع «يخيل».

على السواء، وقد ترتب على ذلك تعدد التعريفات، وتنوع المجالات التي استندت إليها (جغرافيا، أدب الرحلات، الدراسات النقدية[1]، علم الأديان...).

إن العجيب والغريب صفتان تطلقان على الأحداث، أو الشخوص، أو الأشياء، أو الكلمات... وهما صفتان متداخلتان متقاطعتان يصعب الفصل بينهما على الرغم من تعدد المحاولات. والطريف في الأمر أن أغلب المحاولات، التي أرادت أن تبلغ في شأن هذين المصطلحين الكلمة الفصل، لم تزدهما إلا غموضاً بنقضها للمحاولات السابقة لها.

إن بعض التعريفات التي اطّلعنا عليها خلط أصحابها بين هذين المصطلحين، ففريق عَدَّ الغريبَ جزءاً من العجيب[2]، في حين ذهب فريق آخر إلى عَدِّ العجيب جزءاً من الغريب.

بيد أن هذين الأمرين يجب ألا يحجبا عنّا وعي أغلبهم بوجود حدود اصطلاحية ومفهومية بين العجيب والغريب، على أنّ هذا الوعي بقي، في تصورنا، في المستوى النظري في أغلب الأحيان، ولا سيما أنّ كل واحد منهم قدّم تعريفات متقاربة لهذين المصطلحين، توحي بأنهما مصطلح واحد في الأصل.

وقد ارتأينا في هذا المجال ربط هذه التعريفات بالآفاق الثقافية والدينية التي نشأت فيها، ومقارنة تلك التعريفات فيما بينها، وتبيُّن صلتها بما ورد في النصّ الديني.

---

(1) Vladimir Propp (1895-1970), Morphologie du conte, suivi de Les transformations des contes merveilleux, Seuil, Paris, 1970.

Tzvetan Todorov, Introduction à la littérature fantastique, Seuil, Paris, 1970, "Le discours fantastique", p. 80.

(2) انظر مختلف الآراء التي جمعها حمادي المسعودي في الحكايات العجيبة في رحلة ابن بطوطة (منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان، تونس، 2001م، ص48).

أ- الغريب:

الغريب في الثقافة المسيهودية هو كلّ ما كان «غير المألوف ولا المعروف، شخصاً، أو مكاناً، أو فكرة، أو عملاً (...)، أو قولاً [والغريب] لا يلقى من الشعب إلا الرفض، أو الريبة، أو التمنّع»[1]. وقد ميّز **الكتاب المقدّس** بين فئات مختلفة من الغرباء، فـ «منهم المنتمون لأمم [كذا] أخرى، وهم، حتى مجيء المسيح، يعدّهم اليهود أعداء لهم، وهناك الغريب عابر السبيل (...)، وهو يُعتبر غير قابل للاندماج، وهكذا حال (المرأة الأجنبية)، وبنوع أخص العاهرة التي تَجذِب نحو عبادة الأوثان (...) ثم الغريب المستوطن (...) الذي ليس من عداد أهالي البلد، ولكن تشترك حياته بنوع ما مع شعبها»[2].

أما الغريب في الثقافة العربية الإسلامية فتعددت معانيه، ومنها ما ذكره الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت 175هـ/ 792م) في قوله: «الغُربَةُ: الاغتِرَابُ مِنَ الوَطَنِ. وَغَربَ فُلَانٌ عَنّا: (...) أي تَنَحى، وَالغَرِيبُ: الغَامِضُ مِنَ الكَلَامِ. [أما] الغَربِي [فَـ]شَجَرٌ تُصِيبُهُ الشمسُ بِحَرِّهَا عِندَ الأُفُولِ»[3]. وفي **(القاموس المحيط)** لمجد الدين الفيروزآبادي (ت 817هـ) يقال للرجل: «اغتَرَبَ [إذَا] تَزَوجَ فِي غَيرِ الأَقَارِبِ، [وكان] المُغَرّبُونَ فِي الحَدِيثِ الذِينَ تَشرَكُ [كذا] فِيهِمُ الجِن سُموا بِهِ؛ لِأَنهُ دَخَلَ فِيهِم عِرقٌ غَرِيبٌ»[4]. أمّا الشريف الجرجاني (ت 816هـ) فعدّ «الغَرَابَةَ (...) الكَلِمَةَ [الـ]وَحشِية غَيرَ ظَاهِرَةِ المَعنَى، وَمَأنُوسَةِ الاستِعمَالِ»[5]. في حين عدّ القزويني (ت 682هـ)،

---

(1) عبد الملك، بطرس، قاموس الكتاب المقدس، مرجع سابق، ص656.
(2) نجيب، أنطنيوس، معجم اللاهوت الكتابي، مرجع سابق، ص584.
(3) الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، مرجع سابق، مادة (غ، ر، ب).
(4) الفيروزآبادي، مجد الدين، القاموس المحيط، تحقيق محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1997م، مادة (غ، ر، ب).
(5) الجرجاني، علي محمد الشريف، كتاب التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، 1978م، ص167.

في **(عجائب المخلوقات والحيوانات وغرائب الموجودات)**، «الغريب كلّ أمر عجيب قليل الوقوع مخالف للعادات المعهودة، والمشاهدات المألوفة، وذلك إما من تأثير نفوس قوية، وتأثير أمور فلكية، أو أجرام سماوية، كل ذلك بقدرة الله تعالى وإرادته، فمن ذلك معجزات الأنبياء (...) وانفلاق البحر، وانقلاب العصا ثعباناً»[1].

إن الغريب في الثقافة المسيهودية والثقافة العربية الإسلامية هو الواضح المميز الذي يمكن إدراك وجوه اختلافه عن الآخر بيسر، ودون عناء، فهو الخارج عن المتداول والمألوف من خلال الإتيان بفعل مستبعد وقوعه.

فالغريب موجود متحقّق في عالم الوقائع، تدركه حسياً، لكنك تنكره، أو تحار أمامه لا تقدر أن تزعم أنه وهم واختلاق خيالات، ولا تستطيع أن تتعامل معه بوصفه أمراً معتاداً، فالغريب بهذا المعنى ذلك الموجود المُدرَك الذي نعيشه، ولا نستطيع زعم أنه من مألوف الحياة، فهو يحيل دائماً على كل ما ليس مألوفاً بصرف النظر عن معرفة أسباب غرابته، أو الجهل بها.

على أن أكثر التعريفات التي تلفت الانتباه تعريف القزويني، الذي جعل الغريب شكلاً من أشكال العجيب؛ إذ عَدَّ الغرائب آياتٍ دالة على إرادة الخالق وقدرته، وهو بذلك جعل الغريب أكثر أنواع العجيب إثارة للنفس البشرية.

إن تصوّر القزويني القائل: إنّ الغريب شكلٌ من أشكال العجيب يجعل الغريب نقيضاً للمألوف دون العجيب، فبإمكاننا، بناء على موقف القزويني، الحديث عن غريب العجائب ومألوفها، وعندها نتساءل عن معنى العجيب بما هو موقف تتخذه النفس البشرية من الحوادث، والأشياء، والموجودات.

العجيب عند القزويني حيرة المخلوق أمام قدرة الخالق، أما الغريب فهو المفاجئ النادر، فالمعجزات والكرامات ضرب من ضروب الغريب،

(1) القزويني، زكريا بن محمد، عجائب المخلوقات والحيوانات وغرائب الموجودات، منشورات الأعلمي، بيروت، ط1، 2000م، ص15.

فالغريب صنو الدخيل؛ أي الذي يمكن تمييزه من غيره، بيد أن القزويني جعل الغرائب صفة متصلة بالجماد دون الكائنات الحية التي جعل العجائب سمة خاصة بها، ولعلّه في ذلك كان متأثراً بطبيعة المعجزات التي جاء بها الأنبياء في (**القرآن الكريم**).

فنحن إذا تأملنا أغلب المعجزات، التي استدل بها القزويني «انشقَاق القَمر، وانفلاق البحر، وانقلاب العصا ثعباناً»، وقارناها بتعريفه للعجيب والغريب من جهة، ومن جهة أخرى قارناها بما ورد في عنوان الكتاب من اقتران للعجيب بالكائنات الحية؛ أي الحيوانات، ومن اقتران للغريب بالموجودات، ألفينا المعجزات التي أتى بها الأنبياء تقف عند خطّ فاصل بين الغريب والعجيب، فأغلبها انتقال من صفة الجماد إلى صفة الكائن الحي.

هذا الرأي لا يعدّ الكلمة الفصل، فمسألة البحث في الحدود الفاصلة بين العجيب والغريب لا تزال مجال خلاف؛ إذ نعثر على مواقف معاصرة خالفت مذهب القزويني، فتوفيق فهد (1923-2009م)، مثلاً، عَدَّ العجيب هو الغريب[1].

يقوم موقف كلّ من القزويني، أو توفيق فهد، في تصورنا، على مصادرة قوامها اشتمال صفة للأخرى أو تماثلهما، فلئن جعل **الأول** العجيب صفة تحتوي على الغريب بمختلف أشكاله، فإنّ **الثاني** ذهب إلى أنّ الغريب والعجيب سواء، وفي كلتا الحالتين تجاهل لخصائص كل مصطلح من المصطلحين.

لم تبيّن مختلف التعريفات الحدّ الفاصل بين المصطلحين، فجميعها تجعلنا ندور في حلقة مفرغة، وهو ما يفرض علينا البحث عن تعريفين جديدين للغريب وللعجيب أقرب ما يكونان إلى السائد في القرون الأولى للإسلام.

إن العودة إلى النصّ القرآني تعدّ أول خطوة يمكن اعتمادها في سبيل تبيُّن دلالات مصطلح «العجيب» ومصطلح «الغريب»، ففي ما يتعلق

---

(1) L'étrange et le merveilleux dans l'Islam médiéval, Paris, 1978, p. 134.

بالغريب، تعلّق الجذر (غ، ر، ب) في (**القرآن الكريم**) بخمسة معانٍ مختلفة هي:

1- الحيوان: الغراب[1].
2- الجماد: غرابيب/ وادٍ[2].
3- الفترة الزمنية من النهار[3].
4- صفة للشمس[4].
5- الدلالة على المكان[5].

فالغريب هو الذي يظلّ وحيداً، والغريب عن الدار دخيل غير أصيل، فما يفصل بينه وبين أهل الدار هو ما يفصل بين السماء والأرض، فالغربة هي «التنحي عن الناس [وهي] الوحدة»[6].

والحري بالذكر أنّ الغريب لم يرِد في (**القرآن الكريم**) للدلالة على أيّ صفة من الصفات التي تقترب من دلالة العجيب، أو تلتبس به.

ب- العجيب:

عرّف مؤلفو (**قاموس الكتاب المقدس**) العجيبة بأنّها «حادثة تحدث بقوة إلهية تخرق مجرى الطبيعة العادي، وتثبت إرسالية من كان سبب الحادثة، أو

(1) القرآن، المائدة: 5/ 31.
(2) انظر قول جلال الدين السيوطي وجلال الدين المحلي: (تفسير الجلالين، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ت)، ص437). أما الفيروزآبادي فعدّ الغرابيب حيوانات. انظر: القاموس المحيط، مرجع سابق، مادة (غ، ر، ب).
(3) القرآن، الكهف: 18/ 86.
(4) القرآن، الكهف: 18/ 17.
(5) القرآن، القصص: 28/ 44. وذكر الفيروزآبادي أن الغربي اسم لشجر. (القاموس المحيط، مرجع سابق، مادة (غ، ر، ب)).
(6) السعفي، وحيد، العجيب والغريب في تفسير القرآن: تفسير ابن كثير أنموذجاً، دار تبر الزمان، تونس، 2001م، ص27.

من جرت على يديه. وهي فوق الطبيعة المألوفة، ولكنّها ليست ضدها. وهي تحدث بتوقيف نُظم الطبيعة (...) ويقصد بها إظهار النظام الذي هو أعلى من الطبيعة (...) وقد استعمل **(العهد الجديد)** ثلاثة أوصاف للعجائب: آية (...) وعجيبة (...) وقوة (...) وللعجائب المذكورة في الكتاب المقدّس فترات متقطعة، بينها أجيال طويلة»[1].

وهو تصوّر ألفيناه موجوداً لدى العرب القدامى، ففي **(معجم العين)** للخليل بن أحمد الفراهيدي «العُجَابُ: [ما] جَاوَزَ حَدّ العَجَبِ (...) وَشَيءٌ مُعجِبٌ: أَي حَسَنٌ»[2]. وفي المقابل قال الفيروزآبادي في **(القاموس المحيط)**: «العَجبُ: أَصلُ الذنَبِ (...) وَأُعجِبَ بِهِ: عَجِبَ وَسُر (...) وَالعُجَابُ: مَا جَاوَزَ حَدّ العَجَبِ»[3]. وفي **(لسان العرب)** كان «العَجَبُ: إنكَارَ مَا يَرِدُ عَلَيكَ لِقِلةِ اعتِيَادِهِ (...) وَالعَجَبُ: النظَرُ إِلَى شَيءٍ غَيرِ مَأْلُوفٍ (...) وَالعُجبُ: الزهو، وَرَجُلٌ مُعجَبٌ: مَزهُو بِمَا يَكُونُ مِنهُ حَسَناً، أَو قَبِيحاً»[4]. أما عند الشريف الجرجاني، فـ: «العَجَبُ: تَغيرُ النفسِ بِمَا خَفِيَ سَبَبُهُ، وَخَرَجَ عَنِ [كذا] العَادَةِ»[5].

إنّ التعريف، الذي ورد في **(قاموس الكتاب المقدس)**، بيَّن مصدر العجيب في التصور المسيهودي، فالله دون غيره من يجري العجائب؛ التي تقوم عادةً على مبدأ خرق المألوف، والموجود في فترات استثنائية، وهي متعددة الأشكال والأسماء (الآية، العجيبة، القوة)، وهي غير قابلة للمحاكاة من لدن الإنسان.

(1) عبد الملك، بطرس، قاموس الكتاب المقدس، مرجع سابق، ص601-602.
(2) الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، مرجع سابق، مادة (ع، ج، ب).
(3) الفيروزآبادي، مجد الدين، القاموس المحيط، مرجع سابق، مادة (ع، ج، ب).
(4) ابن منظور، جمال الدين، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط1، 1997م، مادة (ع، ج، ب).
(5) الجرجاني، علي محمد الشريف، كتاب التعريفات، مرجع سابق، ص152.

أما التعريفات المتصلة بالثقافة العربية الإسلامية في ما يتعلق بمسألة العجيب، فلا يمكن فصلها عما ورد في **(القرآن الكريم)** الذي ذُكر فيه الجذر اللغوي (ع، ج، ب) سبعاً وعشرين مرة[1]، في صيغ صرفية ثلاث هي الفعل (21 مرة)، والمصدر (4 مرات)، والصفة المشبّهة (مرتان).

على أنّ ما ميّز المواضع القرآنية، التي ورد فيها جذر (ع، ج، ب) في صيغة الفعل، أنها وردت ضمن أعمال لغوية مختلفة من أهمها الاستفهام (أَوَعَجِبتُم، أَتَعجَبِينَ...)، والشرط (لَو أَعجَبَتكُم، لَو أَعجَبَكُم...)، وفيها اقترن فعل «عَجِبَ» بمعانٍ عديدة، منها: استحسان الشيء[2]، والشعور بالفخر، والاعتداد بالنفس[3]، والتلذذ بالخبيث[4]، وحب المال[5]، والإعجاب بالحسن الخلقي وكمال الأجسام والأقوال[6].

حدّد **(القرآن الكريم)** في هذه الآيات معاني التعجب، فجعلها صفات مميزة للأشياء الخبيثة والحسنة على حدّ سواء، فالجن وصفت الوحي بالعجيب بقولها: ﴿إِنَّا سَمِعْنَا قُرْءَانًا عَجَبًا﴾ [الجنّ: 1].

إنّ ما يشدّ الانتباه في **(القرآن الكريم)** جعل العجيب صفة لظواهر سلبية مثل حب المال، وهي ظواهر منبوذة تتعلق بالمشركين أو الكفار[7]، وهي من الأشياء التي دعا النصّ الإسلامي إلى تجنبها، والابتعاد عنها، بيد أننا نعثر في المقابل على جملة من المعاني الإيجابية؛ التي تثير في النفس شعوراً

(1) عبد الباقي، محمد فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 1992م، ص566.
(2) القرآن، الحديد: 57/ 20.
(3) القرآن، التوبة: 9/ 25.
(4) القرآن، المائدة: 5/ 100.
(5) القرآن، التوبة: 9/ 55.
(6) القرآن، المنافقون: 63/ 4.
(7) القرآن، البقرة: 2/ 204.

بالراحة، ولا سيما لحظة الحديث عن (**القرآن الكريم**)، ووصف تأثيره في نفوس المؤمنين به.

العجيب لا يحمل في ذاته قيمة أخلاقية دون أخرى، ولا يمكن اعتباره ضرباً من ضروب التقييم الأخلاقي الذاتي، فهو استحسان للقول وللجمال العقلي والخلقي، وهو المنبوذ المرفوض أيضاً[(1)]؛ فالتعريفات اللغوية التي قدّمنا كادت تُجمِع على أن العجيب ما قلّ وندر، وما لم يألفه الناس؛ لخروجه عن السائد والمعتاد في حياتهم، ولتجاوزه آفاق توقّعاتهم.

ويبدو أنّ العجب موقف يتخذه الإنسان لجهله بالأسباب. وقد جعل الخليل بن أحمد الفراهيدي هذا المفهوم مرتبطاً بالجانب الجمالي (الحسن الخلقي)، فإذا بالعجيب كلّ ما لا يقبل الوصف أو الشرح، في حين أشار الفيروزآبادي إلى التأثير الذي يحدثه العجيب في نفس المتقبّل، فهو يبعث على السرور والطمأنينة، وهو مذهب أقرّه كلّ من الشريف الجرجاني، وابن منظور (ت 711هـ)، الذي وسّع من دائرة تعريف العجيب، إذا به ظاهرة تشتمل على السلوك الحميد والقبيح على السواء، فالعُجب هو الاعتداد بسلوك الذات، واتخاذها مقياساً للآخر وقيمه.

وعَدَّ القزويني العجبَ صفةً مميزةً للكائنات الحيّة، وهي دالة على قدرة الخالق، بيد أنّ السؤال الذي يُطرح بصدد ما أقرّه القزويني هو: إذا كان الغريب صفة للجماد دون الكائنات الحية، فأين نضع إحياء عيسى للموتى؟ نطرح هذا السؤال ونحن نشير إلى أنّ الأموات أجساد في وضع جمود.

إنّ مقارنة التعريفات فيما بينها تجعلنا نقرّ بأنّ بلوغ تعريف شامل مانع للعجيب أمر ممتنع، على أنّ ذلك لا يمنعنا من تبيُّن بعض الحدود التي ميّزت العجيب، فهو صفة سلبية إذا بلغ الزّهو بالنفس حدّ الاعتداد، وتجاهل جواهر الأشياء، والكفر بالحقّ، فعلى الزهو أن لا يبلغ حدّ الكبر، وإلا فإنّ

(1) القرآن، ص: 38/ 5.

العجب يصبح صفة سلبية. أمّا الغريب فلا يدلّ على التنحي والوحدة فحسب، وإنّما يدل أيضاً على ضرورة وجود الآخر طرفاً موازياً للأنا، فلا معنى للمغارب لولا المشارق، ولا معنى للغريب لو لم يكن ثمّة مُقيم.

الغريب يتطلّب، فيما يتطلب، نقيضه كي يحقّق دلالته. أما العجيب فيتطلب تأثيراً في النفوس المتقبّلة له. فالغريب غريب عن المكان، وهو غريب في الخلقة والأخلاق والسلوك والأقوال، فـ «الغريب يوحي [بـ]ـالرجوع بالمقولة إلى الداخل لفضح الذات»[1]. أما العجيب فنادر عابر «له وقع طريف»[2].

العجيب والغريب صفتان تطلقان على الفعل أو الحدث أو الحكاية، فهما صفتان للعمل البشري، ولكنهما تصوّران بشريان لإدراك ما لا يمكن إدراكه باستخدام الحواس، والمنطق العقلي. وهما عند البعض موقفان متصلان بأدبية النصّ[3]؛ ذلك أن العجيب والغريب يجعلان القارئ أميل إلى المتابعة، بيد أنّ هذين المفهومين يظلان نسبيين؛ ذلك أنّ ما تراه عجيباً هو عندي غير ذلك؛ بل إن ما أعدُّه عجيباً تعدُّه غريباً، فإضافة إصبع في الرجل هو أمر عجيب لدى المؤمن نتاج قوة الله الخالق القادر على كل شيء، بيد أنه أمر غريب لدى الملحد أو الكافر أو المادي. أضف إلى ذلك أنّ حجمي الغريب والعجيب يضيقان أو يتسعان بالنظر إلى تقدّم العلم؛ الذي من شأنه أن يقلص من حجمهما.

ما من شكّ في أنّ كُتب العجيب والغريب فضاء للإيمان، فالإيمان بوجودهما يتطلب الاعتقاد بوجود الله ضرورة؛ بوصفه قدرة غير محدودة لها أن تحقق الآيات، والمعجزات... ومن أجل ذلك لم ينظر واضعو التعريفات إلى «العجيب والغريب بوصفهما تصورين بشريين لما لم يدرك، ولا هي

(1) السعفي، وحيد، العجيب والغريب، مرجع سابق، ص28-29.
(2) المرجع نفسه، ص27.
(3) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

عالجتهما بوصفهما فنية من فنيات القصّ؛ الذي يسعى إلى تصوير عالم أهله المنظور وغير المنظور»[1].

إن هذين المصطلحين لا يخلوان من غموض لا يمكن رفعه؛ لأن الغموض عماد العلاقة التي تربط بينهما، فمن البيّن أن ما يثير الإعجاب في نفوس أهل فاس لا يثير الإعجاب في نفوس أهل روما؛ بل إن ما كان يثير الإعجاب في نفوس أهل فاس في القرن الخامس من الهجرة ليس هو ما يثير الإعجاب في نفوسهم اليوم، وقِس على ذلك ما شئت، وهو أمر ينطبق أيضاً على مفهوم الغريب.

وبناء على ذلك، لا يمكن بأيّ حال من الأحوال اعتبار العجيب حدثاً خارقاً للعادة يصعب تفسيره عقلياً، وأنّ الغريب حدث خارق للعادة نجد له تفسيراً عقلياً[2].

إن تبيُّن أسباب وجود إصبع سادس في قدم طفل يبطِل العجب، ومع ذلك لا تفقد الحالة صفة الغرابة، ولكن إذا ما تكرّرت الظاهرة باتت غير باعثة للاستغراب، وإذا بالغريب عن الدار صار واحداً من أهلها بحكم التعوّد على وجوده.

وفي المقابل، تظل إضافة إصبع سادس أمراً عجيباً لدى المؤمن؛ ذلك أنه يدرك أنّ ثمة قوة قادرة على الفعل، مستأثرة به دون غيرها، فالمؤمن يَعدّ الخروج عن المألوف من صنع الخالق، وفي الخروج عن المألوف معجزات دالة على الخالق.

الغريب والعجيب صفتان يطلقهما المخلوق (البشر/الجن) في محاولته إدراك ماهية الأشياء التي لم يستطع تعقّلها، وقد يكون جهل الإنسان بالأسباب والمسببات عائداً إلى قصور فيه أو عيب في طُرق تحصيل

(1) المرجع نفسه، ص31.

(2) Tzvetan Todorov, Introduction à la littérature fantastique, (op. cit.), p. 81.

الأسباب، أو هو جهل بطبيعة الظاهرة مجال النظر. فمتى زالت العوائق، أو تغيرت الأحوال، زال الشعور بالعجب، وبات الاستغراب كأنه لم يكن[1]، لكنهما يظلان مع ذلك شكلين من أشكال المتخيل[2].

المبحث الثاني

المعجزات والآيات في النصوص المقدسة

إن البحث في ماهية المعجزة وخصائصها في الثقافة المسيهودية، أو الثقافة العربية الإسلامية، عالمة كانت أم شعبية، يستوجب منّا النظر في مباحث عقائدية، فنحن مطالبون (ولا سيما مع النصّ القرآني) بالوقوف على النبوة، وعلاماتها، وما يصل بين عالم الغيب وعالم الشهادة من جهة[3]، ومن جهة أخرى التمييز بين المعجزة والآية.

(1) نشير إلى أنه بإمكاننا في اللغة العربية استخدام وزن تَفَعّلَ مشتقاً من الجذر (ع، ج، ب)، والجذر (غ، ر، ب) (تعجّب من/ تغرّب عن)، وكذلك وزن استفعل (استعجب من/ استغرب من)، والملاحظ أن صيغة تفعّل دلت مع الجذر (غ، ر، ب) على الانزياح والبُعد، في حين دلت مع الجذر (ع، ج، ب) على موقف نفسي، ومعنى ذلك أن مشتقات مادة (ع، ج، ب) تدل على موقف نفسي، في حين تدل مشتقات مادة (غ، ر، ب) في أغلب الأحيان على حالة محسوسة (البُعد).

(2) رأى محمد الجويلي أن المُتخيّل مدوّنة يتقاطع فيها العجيب والغريب. الزعيم السياسي في المخيال الإسلامي بين المقدس والمدنس، مرجع سابق، ص30، ص31.

(3) ميّزت الثقافة العربية الإسلامية بين المعجزات (الآيات) الخاصة بالأنبياء والرسل المكلّفين من الله، والذين ينزل عليهم الوحي من ناحية، ومن ناحية أخرى الكرامات التي منحها الله للأولياء، وهي لا تقتصر على عصر أو مصر معين دون آخر. وقد بيّن محمد الجويلي، في المرجع المشار إليه سابقاً، صلة الكرامات في الثقافة العربية الإسلامية (ولا سيما عند الشيعة) بالجوانب السياسية، وكيف قامت كرامات أئمة الشيعة لتعوض نقصاً نفسياً. وقد تناول مكسيم رودنسون (Maxime Rodinson) أبعاد كرامات الإمام، معتبراً إياها دالة على قدرته على خرق القوانين الموضوعية التي تتحكم في الوجود الكلي. انظر مقاله الوارد ضمن المؤَلف الجماعي:
L'étrange et le merveilleux dans l'Islam médiéval, (op. cit.).

أ- ماهية الآيات والمعجزات في الكتاب المقدّس:

أشرنا، في موضع سابق من هذا المبحث، إلى أن مؤلفي **(قاموس الكتاب المقدس)** عَدُّوا «الآية» و«العجيب» شيئاً واحداً، لا فرق بينهما إلا في الاسم؛ بل إنهم ساووا بين المعجزة والعجيبة، إذ اكتفى مؤلِّف مقال «معجزة» بالقول إن «المعجزة: هي العجيبة»[1].

إن المساواة بين الآية والعجيبة، وبين المعجزة والعجيبة، تنتهي بنا إلى القول: إن المصطلحات الثلاثة دالة على شيء واحد.

وقد حاول مؤلِّف مقال «المعجزة»، في **(مفردات علم اللاهوت)**، رفع الالتباس القائم بينها؛ بأن حدّد مجالات المعجزة، «فهي تحدٍّ لقوانين الطبيعية، فالمعجزة عمل إلهي تتجاوز ما اعتاد الإنسان أن يراه في الكون، وما يستطيع هو أن يفعله»[2].

المعجزة في تصوّر مؤلِّف المقال تقتصر على خرق منطق الطبيعة، وهو اعتقاد من شأنه أن يجعل من المعجزة ظاهرة تتجلّى دلائلها في عناصر الطبيعة، وهي تقوم على مبدأ المواجهة بين الإنسان والله، سواء أكانت المواجهة مباشرة أم خفية (الإقرار بالعجز عن مسايرة الفعل الإلهي).

ب- هل يمكن معرفة الله بتأمل المعجزات؟

عرّف باروخ سبينوزا المعجزة بأنها «مجرد عمل يتجاوز حدود الفهم، أو نعتقد أنه يتجاوزه. أما عندما نفترض أنها تخرق نظام الطبيعة، أو تقضي عليه، أو تناقض قوانينها، فإنها بهذا المعنى لن تقتصر (...) على أن تكون عاجزة عن إعطاء أية معرفة عن الله»[3].

---

(1) عبد الملك، بطرس، قاموس الكتاب المقدس، مرجع سابق، ص607.

(2) Xavier Léon-Dufour, Vocabulaire de théologie biblique, (op. cit.), art. «Miracle», p. 342.

(3) سبينوزا، باروخ، رسالة في اللاهوت والسياسة، مرجع سابق، ص227.

ليس للمعجزة، في تصور سبينوزا، قيمة تذكر في معرفة الله، أو الدلالة على وجوده؛ بل إنها شكل من أشكال التعبئة التي يمارسها النصّ الديني؛ ذلك أن **(الكتاب المقدس)** «لا يرمي إلى التعريف بالأشياء عن طريق عللها الطبيعية، [بل] يحكي أشياء يمكنها أن تحتل في الخيال مكانة خاصة، وبأسلوب كفيل بإثارة أكبر قدر من الإعجاب، وبالتالي ببثّ الخشوع في نفوس العامة»[1]. ومن علامات ذلك أنّ بعض الأنبياء لم يأتِ بجديد مثل إرميا؛ لذلك لم يكن هذا النبي بحاجة إلى آيات مصدّقة لما دعا إليه.

إنّ المعجزات، في عُرف سبينوزا، دالة على نظام الطبيعة الذي نجهله، فنحن نسمّي الأشياء والظواهر معجزات عندما نجهل أسباب وجودها[2]، فكل فعل محسوس لا يدخل ضمن المعقولات نسمّيه السحر، أو المعجزة. ولما كان الجهل هو ما يدفعنا إلى تسمية الظاهرة الطبيعية معجزة، فإنّها لا يمكن أن تكون، بأي شكل من الأشكال، دالة على «وجود الله وقدرته المطلقة»[3]؛ بل قد تكون دافعة إلى الشكّ في وجوذ الله، ذلك أن ما سمّي بـ «خرق الطبيعة» يتسنّى للأنبياء الحقيقيين، وللأنبياء الكذابين والسحرة أيضاً.

لقد قوّض سبينوزا الطرح الديني السائد للمعجزات والعجائب بأن ألغى ما أقرّه الفكر الديني من كون المعجزة انعداماً للعلاقة السببية، والقوانين الطبيعية رافضاً القول: إن المعجزة دالة على الله، وعظيم سلطانه، فالمعجزة عنده نظام وقانون مجهول، له منطقه الخاص به، فالله عندما يجري المعجزة إنما يحوّل الخيال إلى واقع تاريخي يمكن معاينته حسّياً، ويصل بين عالم

(1) المرجع نفسه، ص231.

(2) راجع قصة اعتناق قسطنطين المسيحية في: عبد المحسن، صالح، الإنسان الحائر بين العلم والخرافة، سلسلة عالم المعرفة، العدد 235، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1998م، ص7.

(3) حنفي، حسن، مقدمة كتاب رسالة في اللاهوت والسياسة، مرجع سابق، ص66.

الغيب، ذلك العالم المجهول[1]، الذي لا مثيل له، ولا مجال لإثباته بالعقل النظري، من جهة، وعالم الشهادة المعلوم المدرك بالحواس من جهة أخرى، بيد أن هذا التقاطع يغدو دالاً على تقاطع الحسي بالمُتخيّل، أي بين الممكن والمتحيّز، فإذا بالمعجزة تستمد قيمتها من لحظة وقوعها؛ لأنها مقيدة بالظروف التاريخية والمعرفية التي نشأت فيها.

وبناء على ذلك تغدو المعجزة جزءاً من المُتخيّل الذي يغدو بدوره مفهوماً متحولاً متغيراً، ليس من ثقافة إلى أخرى فحسب، وإنما داخل الثقافة الواحدة، وداخل ذهن الشخص الواحد. وبهذا المعنى، خرقُ الزمن الوقائعي عن طريق المعجزة هو، في الأصل، إعادة بناء للزمن الموضوعي بطريقة مخالفة.

ج- الآية والمعجزة في النصّ القرآني:

إنّ اقتران الآية بالمشركين دون غيرهم، وما صاحب حضورها من جدل ومحاجة، يجعلنا نذهب إلى اعتبار الآية برهاناً من براهين التوحيد، لا يمكن فصلها عن أطروحات الأنبياء والرسل، ودعواتهم إلى نبذ الشرك، فمخاطبة **(القرآن الكريم)** لمشركي قريش وتأكيد عجزهم عن تكذيب آياته يندرج ضمن تصور عام شكّله **(القرآن الكريم)** في مخاطبة الرسول؛ إذ نجد آيات كثيرة يتوجّه فيها الله بالخطاب إلى الرسول لشحذ همّته، ولا سيما لحظة سرد قصص الأنبياء السابقين.

منح **(القرآن الكريم)** بسرد الآيات أو المعجزات، التي جاء بها الأنبياء السابقون، محمداً ﷺ قدرةً على مواجهة المشركين، وتحديهم، وكشف عجزهم من جهة، والتقدّم خطوة في رسم ماهية الله، وصلته بعالم الشهادة

(1) نشير في هذا المجال إلى أنّ اللاأدرية (L'agnosticisme): جماعة أنكرت إمكان معرفة الإنسان حقيقة المسائل الماورائية معرفة كلية أو جزئية.

من جهة أخرى، فالله هو الغني عن عباده، القادر على كل شيء؛ إذ ليس له بالعباد حاجة كفروا أم آمنوا، ذلك أنه «لا يضره شيء»، فهو قادر بذاته.

وبناء على ذلك، نستبعد أن يكون تحدي (**القرآن الكريم**) للمشركين حجة وبرهاناً عليهم بقدر ما هو شكل من أشكال دعم الرسول، وحثّه على الاجتهاد والصبر في تبليغ الدعوة من جهة، ورفع أي شكّ خامره في صدق رسالته من جهة أخرى، فالله يرعاه، ويحرسه، وما آياته ومعجزاته التي منحها للأنبياء السابقين إلا دليل على وقوف الله إلى جانبهم. فالمعجزة أداة لإثبات وجود الله، ووسيلة يؤكد الأنبياء بها صحة نبواتهم، وآلية من آليات تدخل الله في عالم الشهادة.

نهضت الآيات بوظيفتين رئيستين؛ **الأولى** تأكيد قدرة الله على فعل ما لا يستطيع فعله الإنسان والجن... وهي بذلك علامة من علامات الألوهية. أما **الثانية** فهي الإشارة إلى محدودية القدرة الإنسانية أمام القدرة الإلهية، فالآية بذلك تصبح حدّاً يفصل بين الله الخالق والبشر المخلوق، وكأننا بالمعجزة ترسم للإنسان حدود منزلته الوجودية.

ولا تفوتنا الإشارة إلى أن كلمة «المعجزة» لم ترِد في (**القرآن الكريم**) ولو مرة واحدة، بل إنّ الجذر (ع، ج، ز) ورد في شكل أفعال منسوبة إلى البشر (هابيل) والجن (قوم من الجن) ضمن أعمال لغوية متنوعة، أهمها الاستفهام الذي يفيد الإقرار بفقدان القدرة، أو النفي الذي اقترن بضمائر عديدة تعود على الجن، ﴿وَلَن نُّعْجِزَهُۥ هَرَبًا﴾ [الجنّ: 12]، وعلى الله الذي يحتل وظيفة المفعول به، بيد أنّ هذه الوظيفة نحوية. إذا تأملنا المواضع المتعلقة بهذه الظاهرة وجدنا الذات الإلهية الفاعل الأصلي، ذلك أنّ الفاعل في تلك الجمل والمواضع القرآنية هم المشركون والكفار... ويكون فعل الإعجاز لديهم منفياً ﴿وَمَا هُم بِمُعْجِزِينَ﴾[1].

(1) القرآن، النحل: 16/ 46 والزمر: 39/ 51.

إن إضراب (**القرآن الكريم**) عن استخدام مصطلح المعجزة لا يعود في تصوّرنا إلى ما علق به من معانٍ سلبية (فقدان القدرة على الفعل...) فحسب، وإنما نرى للمسألة بُعدين آخرين، فمصطلح «المعجزة» دال على التحدي والتعجيز[1]، وهو المنافسة والتصارع، من جهة، ومن جهة أخرى عمد النصّ الإسلامي إلى استبدال كلمة الآية بالمعجزة مسايرة لواقع الإسلام، فالمسألة من هذا الجانب متصلة بالسياق الحجاجي، الذي كان قائماً بين الإسلام ومشركي قريش، فالآية استمالة، والمعجزة تحدٍّ ومصارعة، فالتحدي معنى نأى (**القرآن الكريم**) عنه، ولا سيّما في البدايات؛ ذلك أنّ القيمة الرئيسة التي تتعلق بالآية هي شدّ أزر الأنبياء.

يتبيّن المتأمل في النصّ القرآني أنّ «الآية» دلّت على معانٍ خمسة هي[2]:

1: الظاهرة المادية الدالة على وجود الله وقدرته[3].

2: البناء العالي[4].

---

(1) وضع عضد الله/عضد الدين عبد الرحمن الإيجي (المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، (د.ت)، ص339-340) سبعة شروط لمعجزات الأنبياء، منها: استحالة المعارضة، وأن تكون المعجزة فعلاً لله، وأن تكون موافقة للدعوة، بيد أن أغلب الشروط المذكورة هي، في الأصل، تفصيل للشرط الأول، وقد ذهب بعض المعاصرين هذا المذهب، إذ ذكر سعيد بن سعيد العلوي، (دراسات إسلامية، الخطاب الأشعري مساهمته في دراسة العقل العربي الإسلامي، دار المنتخب العربي، بيروت، ط1، 1992م، ص137) أنّ المعجزة لا تكون معجزة إلا إذا استحال تحديها، ولعلّ العلوي استند في ذلك إلى بعض الآيات القرآنية (الإسراء: 17/ 88) التي ألحت على هذا التصور.

(2) استخرجنا أغلب هذه الدلالات من: الأصفهاني، أبو القاسم الراغب (ت 396هـ)، المفردات في غريب القرآن الكريم، دار قهرمان، اسطنبول، 1986م، ص40-41.

(3) القرآن، الأعراف: 7/ 73، ويوسف: 12/ 105، والأنبياء: 21/ 91، والروم: 30/ 20، والجاثية: 45/ 3، وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ لَأٓيَٰتٖ لِّلۡمُؤۡمِنِينَ﴾.

(4) القرآن، الشعراء: 26/ 128، ﴿أَتَبۡنُونَ بِكُلِّ رِيعٍ ءَايَةٗ تَعۡبَثُونَ﴾.

3: الدليل والحجة والعلامة[1].
4: القصة[2].
5: العقاب الإلهي[3].

وقد سمّيت الجمل القرآنية الآيات؛ لـ «أن إيقاع [فواصلها] مؤثّر في اعتدال نسق الكلام وحسن موقعه في النفس تأثيراً عظيماً»[4].

الدلالات القرآنية وتعريف بدر الدين الزركشي يتفقان في اعتبار الآية شكلاً من أشكال التأثير في الآخر عقلياً، أو حسياً، أو وجدانياً، فهي تروم التأثير في المتلقي وإقناعه، لا إفحامه وتعجيزه.

د- المعجزة في عرف المتكلّمين والفلاسفة المسلمين القدامى:

إنّ اعتناء المسلمين بالمعجزة لم يقتصر على ضرب من ضروب المعرفة، فهي مدار رئيس في علم الكلام، وعلم التفسير، وعلم البلاغة، وهي مبحث رئيس من مباحث الفلسفة الإسلامية.

ولا غرابة في أن تحظى المعجزة بهذا الاهتمام؛ لما لها من وشائج صلة بالنبوة ومقتضياتها، فالعلاقة بين المعجزة والنبوة تقوم على مبدأ التلازم؛ إذ لم نعثر في القرآن الكريم على نبوة خلت من معجزات تقوم حجة وبرهاناً على صدق مزاعم النبي، وفي كونها خرقاً للعادة دلالة على صدق النبوة[5].

(1) القرآن، العنكبوت: 29/ 49، ﴿بَلْ هُوَ ءَايَٰتٌۢ بَيِّنَٰتٌ فِى صُدُورِ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ وَمَا يَجْحَدُ بِـَٔايَٰتِنَآ إِلَّا ٱلظَّٰلِمُونَ﴾. وانظر كذلك قوله تعالى في يوسف: 12/ 105: {﴿وَكَأَيِّن مِّنْ ءَايَةٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا...﴾.
(2) القرآن، المؤمنون 23/ 50، ﴿وَجَعَلْنَا ٱبْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُۥٓ ءَايَةً وَءَاوَيْنَٰهُمَآ إِلَىٰ رَبْوَةٍ ذَاتِ قَرَارٍ وَمَعِينٍ﴾.
(3) القرآن، الإسراء: 17/ 59.
(4) الزركشي، بدر الدين، البرهان في علوم القرآن، حققه محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الجيل، بيروت، 1988م، م1، ص60.
(5) الجويني، عبد الملك، كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، دار المعرفة، القاهرة، 1962م، (نسخة مصورة)، ص308.

كان المسلمون على وعيٍ تام بما يترتب على القول بخرق العادة من تقويض لمقولة النظام، وما يتبع ذلك من فوضى تطال ماهية الله ودوره في الوجود؛ إذ تضمحل مقومات الروابط المنطقية بين الأشياء فيما بينها، وما ينتج عن ذلك من فوضى تمسّ نظام الكون، فإذا مصير الإنسان ووجوده مسألتان قائمتان على علاقات اعتباطية. فكان أن نفى بعض الفلاسفة المسلمين وجود المعجزات، أو الآيات، وقد ذهبوا في ذلك مذهبين: فقال أصحاب **المذهب الأول** بحدوث الآيات، في حين قام أصحاب **المذهب الثاني** ينفون القول بحدوث الآيات؛ لما يمثّله ذلك من خرق لمنطق العادة[1].

---

(1) نفت البراهمية والمانوية حدوث المعجزات، ويبدو أنّ هذين الموقفين وجدا صدى طيباً عند البعض، أمثال أبي الحسن أحمد بن يحيى بن إسحاق المعروف بـ: «ابن الراوندي»، وإخوان الصفا وخلان الوفا؛ الذين حاولوا التوفيق بين العقائد الإسلامية والحقائق الفلسفية المعروفة في ذلك العهد، فكتبوا في ذلك خمسين مقالة سموها: تحف إخوان الصفا (هنالك كتاب آخر ألفه الحكيم المجريطي القرطبي، المتوفى سنة 395هـ، وضعه على نمط تحفة إخوان الصفا وسمّاه: رسائل إخوان الصفا). وقد عرفت هذه الجماعة بانتمائها إلى المذهب الشيعي الإسماعيلي، ومن أبرز أعلامها أبو سليمان محمد بن مشير المشهور بالمقدسي، وأبو الحسن علي بن هارون الزنجاني، الذين نعتوا المعجزات بالأكاذيب (راجع ما ذكره سعد غراب في: العامل الديني والهوية التونسية، الدار التونسية للنشر، تونس، ط2، 1990م، ص181).
أمّا ابن الراوندي فانطلق في رفضه المعجزات من مسلّمة مفادها أنّ العقل قادر على بلوغ ما يمكن بلوغه بالوحي، وبذلك رفض اعتبار النبوة اتصالاً بعالم الغيب، قائلاً: إنّ الوحي قاصر لا قيمة له أمام قيمة العقل، ويبدو من خلال هذه الآراء تأثره الواضح بالبراهمية التي بدأ الفكر الإسلامي يتعرّف إليها آنذاك.
وما يلفت الانتباه في آراء ابن الراوندي قيام الإيمان لديه على جوانب ذهنية تجريدية في المستوى الأخلاقي والعملي، فالقول بقدرة العقل على بلوغ ما كان من خصائص الوحي يبطل النبوة و«ينسف الشريعة من أساسها ويجتثها من أصلها» على النحو الذي بيّنه سعيد بن سعيد العلوي (دراسات إسلامية، الخطاب الأشعري مساهمته في دراسة العقل العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص125). ولعلّ ذلك ما دفع ببعض =

وقد سعى الغزالي (ت 505هـ) إلى الإقرار بـ «معقولية الوجود في ظلّ النظام»[1] بإيجاد «بنية ذات معقولية خاصة تؤسس لنظام طبيعي قابل للخرق»[2]. وبقصد تحقيق هذه المعقولية وجد أبو حامد نفسه مضطراً إلى مراجعة الطرح الفلسفي للآية، وتجاوزه في مفهومين رئيسين، هما:

- طبيعة العلاقة بين الأسباب والمسببات.
- مفهوم النظام.

عمد حجة الإسلام، في **(تهافت الفلاسفة)** وفي **(معيار العلم)**، إلى إبطال العلاقة السببية، مستبدلاً بها مقولة الممكن أو «الجواز»، فالمسببات عنده تعود إلى علّة واحدة هي الله، فالقطن في تصوّره يحترق عند ملاقاته النار؛ «لأنّ الله خلق فيه عرض الاحتراق»[3]، وهو بذلك تجاوز الطرح الفلسفي، الذي جعلها تحترق لطبع فيها. وقد دعا أبو حامد إلى التمييز بين «وجه الاقتران» و«نفس الاقتران»[4] كي يفصل بين السبب والفاعل، فالفاعل

= الفقهاء المسلمين إلى اتهام ابن الراوندي، ومن سار على خطاه ممّن تأثر بالإبراهيمية، بالزندقة والكفر.

إن موقف الفلاسفة له مستنداته العقلية، من ذلك أنّ القول بوقوع الآيات يجعل الحدود التي تفصل بين الجواهر والأعراض تتلاشى، وتفقد الأشياء طبائعها؛ إذ يرى الفلاسفة أنّ النار لا تحرق إلا لطبع فيها، وهو أمر يؤدّي بالضرورة إلى نفي القول باقتران الأسباب بالمسببات اقتراناً آلياً، وقد نتج عن ذلك هدم كلّ مقومات منطق السببية، فالآية بهذا المعنى هي سلب الأشياء طبائعها.

إنّ موقف الفلاسفة من الآية أتى على الأسس الفكرية الكلامية الإسلامية التي جعلت من الآيات دليلاً على صدق النبوة.

(1) بوهلال، محمد، الغيب والشهادة في فكر الغزالي، دار محمد علي، صفاقس - تونس، ط1، 2003م، ص578.

(2) المرجع نفسه، ص576.

(3) المرجع نفسه، ص577.

(4) الغزالي، أبو حامد، معيار العلم، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، 1961م، ص43.

صفة للعاقل الحي المُريد. ولما كانت النار من جنس الجامد غير العاقل، فهي غير فاعلة لأنها فاقدة للإرادة والقدرة؛ ذلك أنّ «المُريد عالم بالضرورة بمُراده، قادر على القيام بالفعل، وقادر على عدم القيام به متى شاء ذلك»[1].

إنّ الغزالي لم ينفِ نفياً قاطعاً منطق السببية، وإنّما أقرّ بإمكان خرقه، ذلك أنه لا شيء يفعل عن طبع فيه، ما يعني بالضرورة أن المعجزة أو الآية جزء من النظام تقع بالتوافق مع أحكامه، ولا يبطل ذلك كون هذه الأحكام الاستثنائية ناشئة عن اتفاق غير مألوف في «العلل السماوية».

إننا بذلك نكون إزاء صنفين من السببية، **الأول** سببية طبيعية يحكمها منطق الضرورة، وشروط التجربة ومقتضياتها. أمّا **الثاني** فهو منطق السببية الميتافيزيقية، وهو يقوم، أساساً، على مبدأ الإمكان والتجويز، وهو منطق الاستثناء والطارئ بما يحمله من تعطيل لمنطق السببية الطبيعية ونظامها، فإذا منطق الأحداث في الآية هو منطق الإمكان، على أن المنطق الميتافيزيقي لحظة تعطيله للمنطق الطبيعي يُرسي زمناً مفارقاً للزمن الموضوعي، فيكون بذلك إحياء الموتى، وانقلاب العصا حية، «اختصاراً لزمان دوران العادة وجريانها»[2].

«المعجزة دليل، ولكنّها دليل لا من جنس الأدلة العقلية، ولا الشواهد الحسية، وإنما هي دليل فريد من نوعه (...) يشترك هذا الدليل مع الشاهد الحسي، من حيث إنه يعاينه الناظر الجاحد، فلا يقدر على إنكاره (...) ويفترق عن دليل التجربة والحس والمشاهدة، من حيث إنها تخرق ما اعتادوا عليه وألفوه، ثم إن من صفات المعجزة أنها تأتي لتأييد قول مدّعي النبوة، فتكون حجة يفحم بها من ينكر عليه دعواه[3]، فالنبي يدّعي النبوة من جهة، ويقرن دعواه بتحدي مخاطبه أن يأتي بمثل قوله، أو صنيعه من جهة أخرى».

---

(1) بوهلال، محمد، الغيب والشهادة في فكر الغزالي، مرجع سابق، ص567.

(2) العلوي، سعيد بن سعيد، دراسات إسلامية، الخطاب الأشعري، مرجع سابق، ص135.

(3) المرجع نفسه، ص129–130. ويمكن القول: إنّ اعتبار المعجزات تخرج على قدرة =

فالقول: إنّ المعجزة قائمة على خرق المألوف جعل أبا حامد الغزالي يلغي مبدأ السببية، ويقرّ بدلاً منه مبدأ العلية[1]، فالآية عنده قائمة على التجويز، من ذلك أن ملاقاة النار للقطن «دالة على الحصول عنده، ولا تدل على الحصول به»[2]، فلا وجود لعلاقة تلازم بين السبب والمسبب.

والملاحظ، في ما يتعلق بهذه المسألة، أنّ المسلمين القدامى ميّزوا بين السبب والعلة، فـ «السبب ما يحصل الشيء عنده لا به وسائط السبب

= البشر، هو ما كان وراء شيوع التصوّر القائل: إن المعجزة امتداد للنبوة، وبُعد من أبعادها، وهو ما أدى بالضرورة إلى القول: إن كل نفي للمعجزات هو نفي للنبوة، ودحض للرسالة ومصداقيتها التاريخية والدينية؛ بل إن الأمر يتجاوز ذلك ليصبح «عالم الغيب» فاقداً لكلّ مشروعية تؤكد وجوده قوة وفعلاً.

إن هذه الاستنتاجات وغيرها تفسر لنا اعتناء المسلمين بالمعجزة، بيد أنه وجب علينا (من باب الموضوعية العلمية) الإشارة إلى أمرين: الأمر الأول أن جعل المعجزة دليلاً على صدق الرسالة تصوّر لم يكن محل اتفاق بين المسلمين، ويترتب على ذلك استحالة القول بوجود تصوّر فكري إسلامي واحد للمعجزة/الآية، وماهيتها، وخصائصها، فالتصورات الكلامية، والتصورات الفلسفية، والتصورات اللغوية البلاغية... تنطلق في فهمها للمعجزة من نواة قرآنية في أغلب الأحيان، إلا أنها تختلف في طرق الفهم وفي التوجه الفكري. وبقصد تبيّن وجوه الائتلاف، ومواطن الاختلاف بين هذه الحقول المعرفية، نعقد هذا الفصل، في محاولة منّا للإمساك بتلابيب المسألة، وتبيّن خصائص هذه المطارحات المختلفة في التوجهات والمرتكزات الفكرية والمعرفية. أمّا الأمر الثاني فيتمثل في أن القرآن الكريم لم يوظف مصطلح المعجزة (مفردة أو جمعاً) لوصف ما يجريه الله على أيدي الأنبياء من خوارق؛ بل نجده يوظف مصطلح الآية (مفرداً وجمعاً)، وهو ما يتطلب منّا البحث في أسباب اعتماد هذا المصطلح دون الأول.

(1) ميّز الفلاسفة والمناطقة بين العلّة والسبب، فالعلّة ما يحصل به الأمر، أما السبب فهو ما يحصل الشيء عنده، وقد جعل أرسطو العلل نوعين: علل مادية (الجسد، والصورية)، وعلل نفسية، وميّز بينها (العلل) وبين المبادئ العقلية (مبدأ الهوية، ومبدأ عدم التناقض)، أما الفلسفة الغربية، بعد ديكارت، فأخذت تبحث في القوانين والعلاقات التي تربط بين الأشياء، معتبرة مبدأ السببية من مبادئ العقل.

(2) بوهلال، محمد، الغيب والشهادة في فكر الغزالي، مرجع سابق، ص566.

والمسبب. أما العلة فهي ما يحصل الشيء به دون وسائط العلة والمعلول»[1]، فالخروج عن المألوف بخرق العادة لا يعني بالضرورة «إفساد الطبيعة، وإزالة كل معقولية في الفهم عنها»[2]؛ بل معناه أنّه لا شيء يفعل عن طبع فيه.

كانت غاية الغزالي «من نقد آراء الفلاسفة في الموضوع هي الدفاع عن منزلة الألوهية التي هي أساس الاعتقاد، وحفظ منزلة النبي التي هي أساس النظام الاجتماعي»[3]، فـ «ما يحدث في الأرض له أسباب إذاً، وأسبابه سماوية، وجائز أن يكون السبب الواحد منها سبباً لعدة مسببات في الأرض، ويكون بين هذه المسببات ترابط يدرك بالتأويل، لكنه ترابط دلالي لا ترابط علّي»[4].

خاتمة الفصل:

سعينا في هذا الفصل إلى تبيُّن أهم أشكال المُتخيّل في النصوص المقدسة الثلاثة، التي نشتغل عليها، فاتّضح لنا أن أشكال المُتخيّل على اختلافها حضرت في جميع النصوص دون استثناء، ففي المبحث الأول حللنا أربعة أشكال هي: الغريب والعجيب والمعجزة والآية، وقد تجلّى الاختلاف بينها في مستويين، هما الدرجة والسياق، ففي ما يتعلق **بالمستوى الأول** كان الفرق بين العجيب والغريب موقف المروي له، فالعجيب ما بعد عن المألوف وخالفه، وأثار في النفس الاندهاش، وبعث فيها الحيرة، وصعب على المرء تصديقه، في حين أن الغريب، على الرغم من كونه خرقاً للمألوف، يظلّ ممكناً على الرغم من استبعادنا له. أما في ما يتصل **بالمستوى الثاني** فتبيّن لنا أن القدامى (وأغلب المعاصرين) لم يميّزوا بين الآيات والمعجزات، فهما دالان على تحدي النبي لمن كذّبه، على أن النصوص المقدسة احتوت على أحداث

(1) المرجع نفسه، ص566.
(2) المرجع نفسه، ص134.
(3) المرجع نفسه، ص566.
(4) المرجع نفسه، ص589.

تمكننا من التمييز بين المعجزة والآية، **فالأولى**: تنطوي على التحدي، ما يجعلها مقترنة بالمواجهات. أما **الثانية**: فهي دليل لا يشترط فيه تحدٍّ، أو منافسة، ويكون هذا الدليل سمة مميزة في أغلب الأحيان للمراحل الأولى من دعوة النبي، أو لأول اتصال تم بين النبي والله أو ملائكته.

إن الاختلاف بين الشكلين لا يتعلق بـ: «الحدث المُتخيّل»، وإنما بالمقام الذي نشأت فيه الآية أو المعجزة، من ذلك أنّ عصا موسى التي تحوّلت إلى حية، واليد البيضاء، من آيات الله عندما كانت الغاية إقناع موسى بأنّ المحاور له هو الله، وكانت معجزات عندما تعلق الأمر بفرعون.

وقد بيّنا في مطاوي البحث المنطق الذي قامت عليه المعجزات والآيات، وفي ما يتعلق بهذه المسألة انتهينا إلى أن خرق منطق السببية لا يمكن اعتباره قاعدة ثابتة، فما من شيء يمنعنا من القول: إن للمعجزات والآيات منطقاً سببياً مجهولاً، فالمنطق السببي الذي أسس عليه الإنسان نظام الكون يظلّ قابلاً للتجدد والمراجعة في ضوء الاكتشافات العلمية، وهو ما أدى بنا إلى القول: إن المعجزة أو الآية تستمد قيمتها من لحظة وقوعها.

وينطبق هذا التصور على الشكلين الأولين (العجيب والغريب)، فعلى الرغم من صعوبة الفصل بينهما بسبب تنوع المرجعيات وتداخلها، وبالنظر إلى اختلاف المواقف والثقافات والأزمنة، فالعجيب والغريب متغيران، فما عدّ عجيباً بالأمس هو اليوم غريب، وهكذا دواليك، فنعت هذا الحدث أو ذاك بهذه الصفة، أو تلك، يظلّ أمراً مرتبطاً شديد الارتباط بالمروي له وزمنه.

إن القيمة الرئيسة لهذا التنوع في الأشكال ماثلة في توسيع آفاق دلالات النصوص المقدسة، بالنظر إلى ما انطوت عليه تلك الأشكال من خرق لآفاق المتوقع والمنتظر من جهة، ووصلها عالم الشهادة بعوالم الغيب بما تكتنزه من غموض آسر من جهة أخرى.

خاتمة الباب:

حاولنا، في هذا الباب، تحديد الأفق المعرفي الذي نؤسس عليه بحثنا في (**مُتخيّل أحداث قصص الأنبياء والرسل**)، وقد تطلّب منّا ذلك تبيُّن ماهية المُتخيّل، على أن هذا المطلب كان عسير التحقق بالنظر إلى غياب مصطلح «المُتخيّل»، وما شاكله، عن متون النصوص المقدسة؛ إذ لم نعثر له على أثر في النصوص المقدسة الثلاثة إلا في موضع واحد[1]، وهو ما أحوجنا إلى النظر في النصوص الحافة بالنصوص المقدسة.

وقد تبيّن لنا أن تلك النصوص درست المُتخيّل من مستويين، ففي **المستوى الأول**: تمّ التمييز بين القوة المنتجة للمُتخيّل (المخيلة) والمنتوج (المُتخيّل). أما **المستوى الثاني**: ففيه تمّ الفصل بين المُتخيّل الذي يأتي به النبي والمُتخيّل الذي يأتي به غيره من أرباب النُّظم المعرفية السائدة آنذاك، فأصحاب النصوص الحواف انطلقوا في فهمهم لماهية المُتخيّل من موقف أخلاقي (الصدق، الكذب)، وهو ما تجلّى في عقدهم مقارنات بين عالم الواقع وعالم المُتخيّل، وقد ترتب على ذلك بروز متخيلين: مُتخيّل قائم على صور خادعة (السحر...)، ومُتخيّل قائم على صور يقينية (النبوة).

ولعلّ تمييز القدامى بين المُتخيّلين مأتاه وعيهم بالتشابه القائم بين النبوة

---

(1) القرآن، طه: 20/ 67.

وجملة من النُّظم المعرفية؛ التي كانت، بشكل من الأشكال، تقاسم النبوة السلطة الدينية (الروحية) والاجتماعية.

وقد وضّحنا بعض أبعاد هذه المسألة في تلافيف الفصل الأول؛ الذي عرجنا فيه على دور الواقع السياسي والاجتماعي في بناء مُتخيّل أحداث قصص الأنبياء، إذ لاحظنا انخراط أغلب أنبياء الكتاب المقدّس في الحياة السياسية والاجتماعية[1].

وهو ما دفع بمدوّني أسفار **العهد القديم والأناجيل** إلى إيجاد أحداث مُتخيّلة موصولة بالأحداث السياسية والاجتماعية، التي عايشها هذا النبي أو ذاك[2]، وبذلك قام الحدث المُتخيّل تجاوزاً للموجود حسياً ومعنوياً، وتأسيساً للواقع الجميل المنشود.

ولم تخرج على هذا الأفق نبوة محمد ﷺ؛ إذ بيّنا من خلال الوقوف على دلالات «الإسراء والمعراج» أنّ الحدث المُتخيّل كان تعبيراً رمزياً عن علاقة النبي بالواقع الاجتماعي والثقافي السائد في شبه الجزيرة العربية من جهة، ومن جهة أخرى قدّرنا أن هذين الحدثين انطويا على إحالات تتصل بالوضع النفسي لمحمد ﷺ.

وبناء على ذلك اعتبرنا الأحداث المُتخيّلة متأثرة بالجوانب الذاتية بقدر تأثرها بالجوانب الموضوعية التاريخية، والثقافية، والاجتماعية، والسياسية.

---

(1) نجيب، أنطنيوس، معجم اللاهوت الكتابي، مرجع سابق، ص797.

(2) إنّ المتأمل في طرائق الوحي المتعلقة ببعض أنبياء العهد القديم يلحظ أنّ «القوة المُتخيّلة» لم تكن مقوماً أساسياً من مقومات النبوّة، فنبوة عاموس تقوم برهاناً على تأثر الأنبياء بما يحيط بهم ثقافياً، واجتماعياً، وسياسياً، فلئن كان لبعضهم من روح الفنّ والإبداع ما دفع بدارسي نبوتهم إلى القول إنهم (الأنبياء) من أرباب منظومات معرفية أخرى (الكهانة...)، فإن البعض الآخر اضطلع بدور مهم في حياة الجماعة حتى أضحى النبي بمنزلة المصلح الاجتماعي، والزعيم السياسي، أو الثائر المنشق، ولم يعد ذلك الداعي إلى التوحيد.

وقد عوّلنا في تبيُّن هذا البُعد على آراء سبينوزا في (**رسالة في اللاهوت والسياسة**)، فالله في تصوّر سبينوزا «أوحى للأنبياء بالكلام، أو بالمظاهر الحسيّة، أو بالطريقتين معاً [وقد يكون ذلك فعلياً، وقد] يكون مجرد خيالات، بحيث تكون مخيلة النبي مهيّئة، [كذا] حتى وهو في اليقظة على نحو يجعله يتخيل أنه يسمع صوتاً، أو يرى حسياً»[1]. فالنبي في تصوّر سبينوزا صاحب خيال وقّاد له قدرة على خلق عوالم أجمل، وإقناع الناس بتبنيها (الإيمان بها).

الحدث المُتخيّل موقف من الموجود، ومحاورة للواقع السياسي والاجتماعي والثقافي ورؤية ذاتية تروم إعادة تشكيل الموجود كي يكون أجمل[2]، فهو محاولة لإعادة إنتاج الواقع في شكل ذهني بإبطال عناصر الواقع الموجود، فإعادة بنائه وفق قواعد جديدة يترتب عليها معنى جديد.

وفي هذا السياق، توطّدت دعائم تصوّر جديد مداره على أنّ الأجمل هو الغائب المفقود الممكن الوجود، وذلك بأن نؤمن بوجود الغيب، ثم نسعى إلى جعله موجوداً بتحقيق المشروع الإلهي الغيبي في الأرض.

إن القيمة الرئيسة للمُتخيّل ماثلة في أنه يحرر الإنسان من سلطة الموجود، ويسمح له بتجاوز سلطة النُظم الرمزية (القيم...) المتواضع عليها، وإرساء نُظم رمزية جديدة له فيها منزلة عليا.

وفي هذا الأفق المعرفي ذهبنا إلى اعتبار «المُتخيّل الرمزي» حاملاً لمدلولات ثقافية، واجتماعية، وفكرية، فالمُتخيّل شديد الالتصاق بالفضاء الثقافي الذي نشأ فيه.

وقد سعينا إلى تبيُّن هذه الأبعاد في المبحث الثاني من الفصل الأول بالوقوف على النظام المفهومي المؤسس لـ «المُتخيّل الرمزي»، وفي هذا

---

(1) سبينوزا، باروخ، رسالة في اللاهوت والسياسة، مرجع سابق، ص126.

(2) وضّح سارتر، في المُتخيّل، أن المُتخيّل يجعل الواقع جميلاً:

Jean-Paul Sartre, L'imaginaire, (op. cit.), pp. 239-339.

المضمار انتهينا إلى الإقرار بأن الصور والرموز لغة المُتخيّل، فهي من أهم الوسائط التي نبني بها وعينا بالموضوع، فالصورة، التي نشكلها حول الأشياء، محسوسات كانت أم مجردات، يتصرف فيها شعورنا بدرجات مختلفة[1]؛ ذلك أن أجسادنا وحواسنا تتفاعل مع الأشياء، وتفعل فيها، معنى ذلك أن ثمة اختلافاً بين ما هو موجود في العالم الخارجي، وما نكوّنه في أذهاننا حول ذلك الشيء الموجود.

فالصور التي نكونها لا تقوم بالضرورة على مبدأ المطابقة للموجود في عالم الأعيان، وإنما هي إحساس صادق يعكس وضع الأنا (الجسد)، وإن قام فعل التخيل على رؤية بصرية، فالصورة تصدر عن تفاعل/انفعال الجسد مع العالم، ما يجعل الصور في صلتها بالعقل تعكس صلة الأشياء الخارجية بالحواس؛ ذلك أن الإنسان في تفاعله مع العالم لا ينقل العالم ولا ينسخه، وإنما يعيد تشكيله، وتأسيس العلاقات الماثلة بين الظواهر؛ أي أنه لا يعي ماهيات الأشياء إلا وفق نظام من العلاقات القائمة على الرموز بما هي مماثلة بين أمرين، **الأول** مرئي (صورة)، **والثاني** غير مرئي وغير مدرك حسياً (الدلالة)[2].

وفي مطاوي الباب بيّنا أن لكل ثقافة طريقتها الخاصة في إنتاج الرموز التي تعبّر عن تصوّرات الجماعة للعلاقات التي يجب أن تقوم بين الإنسان، وما يحيط به في العالم وبين الإنسان والآخر (الغيب...)، فلئن اتفقت المنظومات الدينية في اعتبار الرمز «التجلي الحسي والواضح للمقدّس/الدين

(1) Gilbert Durand, L'imagination symbolique, (op. cit.), p. 8.

(2) أشار أوجينو ترياس (Eugenio Trias) إلى جملة من تجليات الرمز وشروطه، أهمها أن يكون له أساس مادي، وأن يكون قائماً على الغموض، وهو ما يجعله محيلاً «على بعض المفاتيح الهرمينوطيقية». التفكير في الدين «الرمز والمقدّس»، ضمن كتاب: الدين في عالمنا، ترجمة محمد الهلالي وحسن العمراني، دار توبقال، الدار البيضاء، ط1، 2004م، ص103.

هو بالنسبة لي [كذا] انضمام متعلق بالمقدّس»[1]، فإنها أضفت على الرمز معاني مخصوصة بهذا الدين أو ذاك.

وفي هذا السياق اعتبرنا مُتخيّل أحداث النصوص المقدسة تعبيراً رمزياً مخصوصاً، متعدد الأشكال (العجيب، الغريب، المعجزة، الآية). وقد تبيّنت لنا صعوبة الفصل بين أشكال المُتخيّل، وذلك بسبب تنوع المرجعيات وتداخلها، وبالنظر إلى اختلاف المواقف، والثقافات، والأزمنة، فإذا المعيار، الذي نميّز به العجيب من الغريب، موقف المروي له والزمن والثقافة. أما التمييز بين المعجزة والآية، فاعتبرنا المقام الذي ينشأ فيه الحدث المقياس.

«المُتخيّل» اسم جامع للعجيب والغريب والمدهش والخارق والمعجز والممكن؛ ذلك أنّ فعل «التخيّل» لا يقتصر على إيجاد ما لا يوجد؛ بل هو تصور للموجود الغائب، وهو ما جعل جميع الأشكال تروم تأكيد تداخل عالمي الغيب والشهادة، بجعل وقوع المستبعد ممكناً، وبها حلّق الإنسان في عوالم لم يحلّق فيها من قبل، ففتحت أبواب الغيب أمامه، فإذا بالمتخيل قوة خلق تجعل المعدوم موجوداً، وتمحو الفواصل بين عالم الغيب المجهول وعالم الأعيان المشهود، فإذا بتلك القوة عنصر انسجام وتوافق بين عوالم متباينة في خصائصها.

بناء على ذلك نقول: إن المُتخيّل الديني هو ذلك الذي لم نستوعب كنهه، ولكن مع ذلك نقدّسه، ونعلق عليه آمالنا، هو الجنة فضاء مُتخيّلاً يؤسس للوجود البشري، ويؤطّر العمل الإنساني، وبه يتمّ تحديد القيم الأخلاقية والعلاقات الاجتماعية... وهو الشياطين والجن التي تصيب الإنسان بألوان من الأمراض والمصائب، وهو الملائكة التي تقف عن اليمين وعن الشمال تدوّن على الإنسان ما يفعل وما يفكر فيه، وهو الله الذي يعلم ما نعلن وما نُخفي.

---

(1) المرجع نفسه، ص98.

ألا يمكننا بناء على ذلك القول: إن المُتخيّل هو أن نرى في الشيء ما ليس فيه من جهة، ومن جهة أخرى هو كل ما ليس موجوداً في عالم الواقع بالفعل، ولكنه موجود بالقوة[1]، فالمُتخيّل إذاً هو كل ما لم يستطع العقل تعقّله، والوقوف على أسباب وجوده، وهو كل ما تجاوز حدود الفكر والواقع مثل المعجزات، وخوارق الأولياء الصالحين.



(1) نشير، في هذا السياق، إلى ضرورة التمييز بين المُتخيّل والافتراضي، فالأول له قيمة واقعية بالنسبة إلى الذات التي تتخيل. أما الثاني فيقوم على استبعاد تلك القيمة.

الباب الثاني

مُتخيَّل أحداث الخلق

مقدمة الباب:

احتفت النصوص المقدّسة بأحداث الخلق، فهي أعظم الأعمال التي قامت بها الآلهة، وهي الأحداث التي لا يمكن أن تقع مرتين، وهي الأحداث التي تأسس عليها الوجود، ومنها انبثقت مواقف الإنسان من الآخر.

إن كل نصّ مقدس حاول بناء رؤية متكاملة لـ: «أحداث الخلق» والأدوار التي نهضت بها في تحديد ماهية الإنسان، وما ترتب على وجوده في الأرض من طقوس، وعبادات، وعلاقات تربطه بالآخر في عالم الغيب، وعالم الشهادة.

وفي هذا المجال نتبيّن اختلاف النصوص المقدسة في الدلالات، فلئن تقاسم النصّ التوراتي والنصّ القرآني أغلب الأحداث والشخوص؛ فإن الوظائف المنوطة بها اختلفت في النصّين، وذلك بالنظر إلى اختلاف غايات هذا النصّ ومقاصده عن مقاصد النصّ الآخر.

ونسعى في هذا الباب إلى دراسة مُتخيّل «أحداث الخلق» ودلالاتها في النصّ التوراتي والنصّ القرآني، ذلك أن هذين النصّين قدّما تصورين متكاملين إذا ما قارنّا بينهما وبين النصوص الإنجيلية، التي لم تقدّم تصوراً واضحاً لأحداث الخلق؛ بقدر ما عمدت إلى تأوّل فكرة الخلق[1].

---

(1) عمد مدوّنو الأناجيل إلى قلب معادلة الخلق التوراتي رأساً على عقب، فخلق آدم =

ركّز مدوّنو **الأناجيل** نظرهم على ماهية الخلق أكثر من تناولهم بالتحليل «أحداث الخلق»، وقد ترتب على ذلك غياب سرد الأعمال والأقوال والأحوال المتعلقة بأطراف قصة الخلق، وهو ما جعلنا نقتصر على التصوّر التوراتي، والتصوّر القرآني.

فما أهم مراحل الخلق في النصّين المقدسين؟ وهل اتفق النصّان في ذكر الأحداث الرئيسة أم هل اختلفا؟ وهل احتفى النصّان بمراحل الخلق نفسها، أم هل ركّز كل نصّ على بُعد مخصوص؟ وهل خُلق الإنسان في النصّين من المادة نفسها، وبالطريقة نفسها؟ ولماذا أباح الإله للإنسان أكل ما شاء باستثناء شجرة حرّمها عليه؟ وما دلالات التحريم في النصّين؟ وما موقف الإله في النصّين من انتهاك الإنسان للمحظور؟ وما دلالات حلول الإنسان بالأرض في النصّين؟ وما علاقة خلق الأرض بخلق آدم؟ وما دلالات العري والستر في النصّين؟ وما الدور الذي نهضت به المرأة في كل نصّ؟ وهل كان الوسواس الخناس وراء ارتكاب الإنسان الخطيئة/المعصية؟ وما أهم الدلالات المنوطة بصراع ابني آدم في النصّ التوراتي وفي النصّ القرآني؟ وما علاقة صراعهما بنشأة طقس القربان والدفن؟ وما علاقة قصتي الخلق بما

= وحواء لم يكن خلقاً حقيقياً؛ بل كان مرحلة تسبق الخلق الحقيقي المتمثل في قدوم المسيح إلى الأرض، وتعميده القلوب.

ينتهي بنا التصور الإنجيلي إلى القول إننا إزاء خلقين، خلق مشوّه مداره خلق الأجساد. أما الثاني فخلق القلوب ومداره الروح، وهو ما تجلّى من خلال التمييز بين آدم الذي ارتكب الخطيئة وآدم المخلص (أي المسيح)، الذي اختزل قيم الطهر والنقاء والبراءة، فبالأول كان الموت، وبالثاني كانت الحياة: «فَإِنَّهُ كَمَا يَمُوتُ الجَمِيعُ فِي آدَمَ، فَكَذَلِكَ سَيَحيَا الجَمِيعُ فِي المَسِيحِ» (كورنثوس الأولى: 15/ 21-22).

إن ما يلفت الانتباه عدم ذكر النصوص الإنجيلية السبب الكامن وراء الفصل بين مرحلتي الخلق، أعرف المشروع الأول انحرافاً عن مساراته، أم أن أطرافاً قامت تعطل الخلق الإلهي وتشوهه، أم أن المقصد الإلهي من الخلق فساد الإنسان، وتقويم اعوجاجه في مرحلة لاحقة؟

شاع في الفكر الأسطوري؟ وما علاقة أحداث الخلق في هذا النصّ أو ذاك بالسياق الذي نشأت فيه؟ وهل يمكن اعتبار النصّ القرآني نصاً محاكياً للنصّ التوراتي؟

وقد ساءلنا النصّ المقدّس عن ماهية الخلق انطلاقاً من الأحداث المُتخيّلة، وتفرّع بنا البحث ليطول أسئلة عديدة، أهمها ما اتصل بماهية الإنسان، وعلاقته بالقوى الغيبية.

وارتأينا أن نعالج الأحداث المُتخيّلة في القصة التوراتية والقصة القرآنية ضمن فصلين، راعينا في وضعهما الترتيب الزمني للأحداث، واختلاف الأمكنة التي دارت فيها تلك الأحداث، فوسمنا **الفصل الأول** بـ: «الإنسان في جنة الله»، وقسمناه إلى مباحث ثلاثة، نعالج في المبحث **الأول** «ماهية الخلق ومراحله»، أما **الثاني**: فمداره على «عصيان آدم ربه والعِقاب الإلهي المسلط عليه»، وتعلق **الثالث** بـ: «الجسد ووعي الإنسان بذاته». أما **الفصل الثاني**: فخصصناه للنظر في وجود «الإنسان في الأرض»، ووزعناه على مبحثين، نظرنا في **الأول** في دلالات «حلول آدم بالأرض» في النصّ التوراتي والنصّ القرآني، أما المبحث **الثاني**: فعالجنا فيه «صراع الأخوين» وذلك بالنظر في ما كان بين ابنيْ آدم في الأرض، وما ترتب على صراعهما من عنف، وظهور طقوس إنسانية تتصل بالقرابين، وطقس الدفن.



الفصل الأول

الإنسان في جنة الله

تمهيد:

عُدّ خلق الإنسان في النصّ التوراتي وفي النصّ القرآني الحدث الرئيس المؤثر في بقية المخلوقات، فالإنسان هو من حدّد ماهية الموجودات؛ ذلك أنّه لما منحها الأسماء أتمّ خلقها، فهي دون الأسماء لا وجود لها.

بيد أنّ منحَ الإله الإنسانَ نفوذاً وسلطاناً على بقية المخلوقات أجج الأحقاد؛ إذ سعى بعض سكان الجنة إلى الحطّ من شأنه.

وفي هذا المجال نزّلت النصوص المقدسة أكل آدم وزوجه من الشجرة المحرمة، وقد توسعت في عرض الأسباب التي دفعت الإنسان إلى انتهاك الأوامر الإلهية، فَعَدَّ سفرُ التكوين آدمَ ضحيةَ حواء التي كانت فريسة الحية المخادعة، في حين كان الشيطان أصل الداء في النصّ القرآني.

تماثلت الأحداث في النصّين المقدسين، في أكثر من مستوى، فالنصّان اتفقا في القول بخلق الإنسان من تراب بوساطة الكلمة، وبأنه كان المبجّل عند الله دون غيره من المخلوقات.

بيد أن كل نصّ منح تلك الأحداث دلالات مخصوصة، وهو ما تجلّى في النصّ القرآني في شكلين، مدار **الأول** على إسناد أدوار قديمة لأطراف لم يستحضرها النصّ التوراتي؛ إذ استبدل النصّ الإسلامي بالحية الشيطان،

الذي أدى دور الوسواس الخناس. أما الشكل **الثاني** فتمثّل في إعطاء أطراف، ذكرتهم الرواية التوراتية، أدواراً جديدة، فحواء لم تكن أصل البلاء؛ بل إنّ **القرآن الكريم** نفى أن تكون مخلوقاً من درجة ثانية.

إنّ الاختلاف في الأدوار من شأنه أن يؤثّر في دلالات الخلق، وماهيته، وعلاقة الإنسان بذاته، وبجسده، و بالآخر (الإنسان، الإله، الوسواس الخناس...).

وهو ما نسعى إلى تبيُّن أبعاده في هذا الفصل الذي يتكوّن من ثلاثة مباحث، نعالج في **الأول** «ماهية الخلق ومراحله»، وفي **الثاني** ننظر في دلالات «خرق الإنسان للنواهي الإلهية»، في حين خصصنا **ثالث** المباحث لـ: «الجسد ووعي الإنسان بالذات ومنزلتها».

المبحث الأول

ماهية الخلق

إنّ أول الأفعال المنسوبة إلى الإله، وأهمها في النصّ التوراتي والنصّ القرآني، فعل الخلق، وقد تناول النصّان عملية الخلق من زوايا مختلفة، فـ (**العهد القديم**) تطرق إلى جميع مراحل الخلق، وفصّل القول فيها، في حين اختزل (**القرآن الكريم**) بعضها، وتوسع في بعضها الآخر.

ونحن إذا ما قارنّا بين الرواية التوراتية والرواية القرآنية ألفينا الأولى أكثر احتفاء بأحداث الخلق ومراحله، ولا سيما ما يتعلق بخلق الإنسان الأول آدم (Adam)، ومن مظاهر اهتمام مدوّني (**العهد القديم**) بحدث الخلق أنهم خصّوه بالإصحاحات الأربعة الأولى من سفر التكوين، في حين خصص النصّ القرآني لمعالجة هذه المسألة آياتٍ قليلة.

وفي هذا المبحث نعالج بعض الإشكاليات المتصلة بـ «حدث الخلق» في عناصر أربعة، نقف فيها على أهم مراحل الخلق؛ إذ نسعى إلى تبيُّن منزلة

الإنسان بالنسبة إلى سائر المخلوقات، موضّحين دلالات خلقه من تراب بوساطة الكلمة، ساعين إلى تحديد دور حواء في عصيان آدم للأوامر الإلهية مبيّنين دلالات العصيان، مبرزين دور «الوسواس الخناس»، حية كان أم شيطاناً رجيماً، في خرق المحظور، وما ترتب على العصيان من وعي الإنسان بذاته انطلاقاً من الوعي بماهية الجسد، فما أهم مراحل الخلق التي ذُكرت في النصوص المقدسة؟ وأيّ منزلة خصّ بها خلق الإنسان؟ وما علاقة خلقه بخلق الأجرام والكائنات الحية والجوامد؟ أَنهضت أحداث الخلق في النصّين المقدسين بالوظائف نفسها، أم أن ثمة اختلافاً بينهما؟ وإن كان الأمر كذلك فما أسبابه؟ وما أهم مجالاته؟ وما دور حواء و«الوسواس الخناس» في خرق المنع؟ ولماذا كان خلق الإنسان بالكلمة دون سواها من الطرق؟ وهل يمكن القول إن وعي الإنسان بذاته تحقق يوم وعى منزلة جسده؟

أ- مراحل الخلق:

إن المتأمل في الرواية التوراتية يتبيّن له قيام أحداث الخلق على منطق الترتيب الزمني، وقيامها على التفصيل والإسهاب، فبعد أن خلق الرب الإله الزمان، وميّز السماء من الأرض، وأوجد الشمس والقمر، وسائر المخلوقات. خلق آدم، ثمّ خلق الزمان والأرض والقمر... بالكلمة، وقد كان الخلق فعلاً اختيارياً، ذلك أن الرب الإله «أَمَرَ لِيَكُن نُورٌ فَكَانَ»[1].

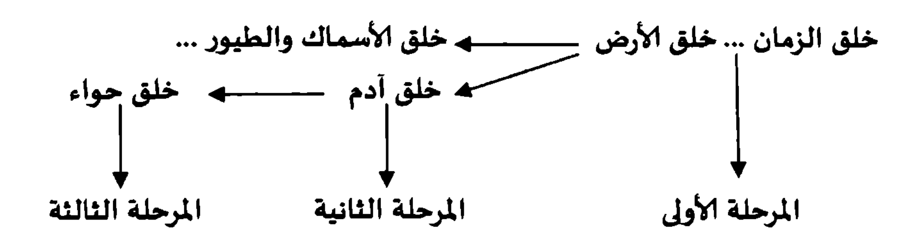
مثّل خلق الزمان القاعدة التي بُني عليها مشروع الخلق بجميع مراحله، فالزمان يظلّ فاقداً لمدلولاته ما لم يكن سيرورة وحركة، ومن أجل ذلك خُلق القمر والشمس وسائر المخلوقات.

وفي هذا المقام نشير إلى أن المخلوقات لم تصدر عن مادة واحدة، فلئن خُلق الزمان والشمس والقمر من عدم، فإنّ الكائنات الحية خُلقت من

---

(1) سفر التكوين: 1/ 3.

الأرض، وقد خضع خلقها لمنطق التوليد، فهي مخلوقة من مخلوق سابق لها في الوجود على النحو الآتي:



مراحل الخلق في سفر التكوين

إن مجوّد النظر في مراحل الخلق الثلاث يدرك أن خلق الأرض كان حدثاً أساسياً، فبعدها تغيرت طريقة الخلق، فما قبلها خُلق من لا شيء، في حين خُلق ما بعدها منها، فجميع الأشياء خُلقت من الأرض، بما في ذلك خلق حواء الذي بدا في الظاهر الاستثناء، ففي الرواية التوراتية خُلقت حواء من ضلع آدم، فالربّ الإله تناول «ضِلعاً مِن أَضلَاعِهِ [آدم]، وَسَد مَكَانَهَا بِاللَحمِ، وَعَمِلَ مِن هَذِهِ الضلعِ امرَأَةً»(1).

خلقُ حواء من ضلع آدم لا يمنعنا من القول: إنها على صلة بالأرض، فحواء خُلقت من آدم الذي خُلق من الأرض، معنى ذلك أنّ حواء أكثر من صاحبها التصاقاً بالأرض، فلئن كان آدم نصفه من الأرض ونصفه الآخر من الربّ الإله(2)، فإن حواء أكثر من نصفها من الأرض.

يكشف خضوع أحداث الخلق لمراحل ثلاث عن وجود علاقة بين مرحلة وأخرى، ففي الأول خُلق الزمان (الليل والنهار)، وخُلقت الأرض، وفي

(1) سفر التكوين: 2/ 21-22.
(2) سفر التكوين: 1/ 27.

خلقهما خلقٌ للحركة، فبتبدل الليل والنهار وتعاقبهما تدرك السيرورة، وتتضح التغيرات والتحولات؛ ذلك أن بقاء الخليقة في ظلمة[1] انعدام للوجود.

كانت **المرحلة الأولى** مرحلة تنظيم للكون. أمّا **المرحلة الثانية فهي** مرحلة الانتقال من حيّز القوة إلى حيّز الفعل، وهو ما تجلّى في خلق سائر المخلوقات، وآدم الذي منحه الرب الإله سلطة على سائر الوحوش والطيور[2].

أ-1- الخلق بالكلمة:

إنّ النصوص التأسيسية في الثقافات الشرقية[3] درجت على اعتبار الكلمة سر الخلق، فبها تحولت الأشياء من العدم إلى الوجود، ومن بين أهم النصوص التي أفاضت في تناول هذه المسألة (**الكتاب المقدّس**) و(**القرآن الكريم**).

على أنّ المتأمل في مطاوي النصّين يتفطّن إلى أن الحديث عن كيفية الخلق بالكلمة ظلّت مسألة غامضة، لها خصوصياتها في كل نصّ، فالغموض في النصّ التوراتي مأتاه، في تقديرنا، سكوت الرواة عن ذكر تفاصيل خلق الإنسان والكيفية التي تمّ بها، فالآية الوحيدة التي تناولت هذه المسألة هي الآية السابعة من الإصحاح الثاني من سفر التكوين، فقد «جَبَلَ الرب الإِلَهُ آدَمَ مِن تُرَابِ الأَرضِ، وَنَفَخَ فِي أَنفِهِ نَسمَةَ حَيَاةٍ، فَصَارَ آدَمُ نَفساً حَيةً».

لم تقدّم هذه الآية أية إشارة من شأنها أن تبيّن الطريقة التي خلق بها الرب الإله الإنسان، وكيفية النفخ، وكيف تحوّل آدم من طين إلى كائن حي.

إن ما يسترعي الانتباه في أحداث الخلق التوراتية أن خلق الأجرام والموجودات (النور والسماء...) ومختلف الكائنات الحية (الطيور وسائر

(1) سفر التكوين: 1/ 1.
(2) سفر التكوين: 2/ 19.
(3) السواح، فراس، مغامرة العقل الأولى: دراسة في الأسطورة: سوريا أرض الرافدين، دار علاء الدين، دمشق، ط1، 2002م، ص54.

الحيوانات) تمّ بوساطة الكلمة؛ إذ حرص مدوّنو سفر التكوين على الإشارة إلى ذلك باعتماد عبارات عديدة، مثل: «أَمَرَ لِيَكُن نُورٌ فَصَارَ نُورٌ»[1]، في حين غابت تلك العبارات أثناء الإشارة إلى خلق آدم، ومن شأن ذلك أن يجعل خلق آدم سرّاً ممتنعاً عن الإدراك، دالاً على تميز الإنسان عن بقية المخلوقات.

قام خلق الإنسان في (**التوراة**) على احتمالات متنوعة (الخلق بالكلمة، الخلق باليد، الخلق بالنظر...) لا يمكن ترجيح أحدها على الآخر، وفي المقابل أقرّ (**القرآن الكريم**) بأن الإنسان خُلق بوساطة الكلمة، وذلك في أكثر من آية، منها الآية التاسعة والخمسون من سورة آل عمران التي قال فيها تعالى: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [آل عِمرَان: 59].

إن النصّ القرآني لم يحدد طبيعة العلاقة القائمة بين الكلمة ووجود الإنسان، ولم يبيّن كيف تحولت الكلمة إلى كتلة متحيزة في الزمان والمكان؛ أي إلى واقع يمكن معاينته، على أنه بالإمكان تبيُّن العلاقة القائمة بين فعل «كُن» وفعل «يكون»؛ بالوقوف على المعنى الذي أفاده حرف الاستئناف «الفاء» الدال على النتيجة والترتيب، ومعنى ذلك أنّ العلاقة بين الدال والمدلول، أو بين الإرادة وتحقق المُراد، أو بين الكَلِم والوجود، هي علاقة تطابق، فبمجرد النطق يتحقق الشيء.

ولعلّ السؤال الذي يطرح نفسه في هذا الموضع: لماذا أقرّ النصّ القرآني بأن الإنسان خُلق بالكلمة؟ أيعود الأمر إلى رغبة في محاكاة التصورات الشائعة عن خلق الإنسان، أم أن المسألة مرتبطة بأسباب أخرى؟

تتطلب الإجابة عن هذا السؤال النظر في منزلة الكلمة لدى شعوب تلك المنطقة، ولدى العرب خاصة؛ ذلك أن ثقافات الشرق آمنت بقدرة القول

(1) سفر التكوين: 1/ 3.

على التأثير في النفوس، فمن يمتلك الكلمة يمتلك الإرادة والقدرة على الفعل، فالإله مردوخ في الأسطورة السومرية تفوّق على غيره من الآلهة، وفرض سيادته عليها بعد امتلاكه ناصية الكلام[1].

إن علاقة الكَلِم بالفعل من هذا المنظور تحاكي علاقة الصدى بالصوت، ولا غرابة في ذلك، فثقافات الشرق تواضعت على اعتبار الكَلِم أُسّ المعرفة، فجميع النُّظم المعرفية من سحر وعِرافة وشعر... وظَّفت الكلمة وسيطاً بين الإنسان والطبيعة، فبها يحقق الإنسان مآربه في السيطرة على عناصر الطبيعة، والقوى الغيبية.

وقد رأى العرب أن للكَلِم سلطاناً على النفوس؛ إذ عُدّ البيان ضرباً من ضروب السحر، وهو تصوّر يعبّر عن وعي العرب بمنزلة الكلمة، وقدرتها على إيجاد ما لا يوجد، وجعل ما لا يمكن وجوده ممكن الوجود، فإذا بالكلام يوجد الأشياء من العدم.

الكَلِم في عرف العربي خلق للأشياء التي لا مثيل لها، فالكلام «يخلق للصوت لوناً، ويجعل المسموع مرئياً (...) ويبدل الخلق تبديلاً»[2].

من هذا المنظور، إن القول بخلق الإنسان بوساطة الكلمة له صلة بالواقع الثقافي الذي نشأت فيه الدعوة المحمدية، وكأن خلق الإنسان بالكلمة شكل من أشكال تأصيل علاقته (الإنسان) بالله، فالكلمة التي خُلق بها الإنسان أضحت مدار حياته، عليها أقام علاقاته، وأسس هويته، وبها ميّز نفسه عن سائر المخلوقات.

ولا تفوتنا في هذا المجال الإشارة إلى خروج النصوص الإنجيلية عن التصورات الدينية السائدة، وتكمن طرافة التصور الإنجيلي في الدور الذي

(1) السواح، فراس، مغامرة العقل الأولى، مرجع سابق، ص54.
(2) المناعي، مبروك، الشعر والسحر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 2004م، ص113.

نهض به المسيح في عملية الخلق، فهو من وهب الكائنات صفة الحياة «لِأَنَنَا بِهِ نَحيَا وَنَتَحَركُ وَنُوجَدُ»[1]. ولما كان المسيح الكلمة، فإنه الصانع الذي به تمّ الخلق، ففي كولسي: 1/ 16-17 أن في المسيح «خُلِقَ الكُل مَا فِي السمَوَاتِ وَمَا عَلَى الأَرضِ، مَا يُرَى وَمَا لَا يُرَى، (...) الكُل بِهِ وَلَهُ قَد خُلِقَ (...) هُوَ قَبلَ كُل شَيءٍ، وَفِيهِ يَقُومُ الكُل».

إن هاتين الآيتين أشارتا إلى أن المسيح كان الفضاء الذي فيه يُخلق الكل، ولكن هذا التصوّر لا ينفي كونه خالقاً؛ ذلك أن خلق البشر وفق الرواية الإنجيلية يتم بالانخراط في جسد المسيح، والانصهار فيه، فـ **الإنجيل** أقرّ بأن الله خلق العالم برمته بوساطة الكلمة[2]، فجعل المعدوم موجوداً «كَمَا هُوَ مَكتُوبٌ: إنِي قَد جَعَلتُكَ أَباً لِأُمَم كَثِيرَةٍ. أَمَامَ اللهِ الذِي آمَنَ بِهِ الذِي يُحيِي المَوتَى، وَيَدعُو الأَشيَاءَ غَيرَ المَوجُودَةِ كَأَنهَا مَوجُودَةٌ»[3].

وفي هذا المستوى نشير إلى أن النصوص الإنجيلية نفت أن تكون ماهية خلق الإنسان ماثلة في خلق الجسد، وإنما مدارها الرئيس على خلق الروح، وذلك بانصهار الإنسان في «الكلمة المتجسد الموهوب مجاناً»[4]. فإذا بنا أمام الكائن الجديد، فكل واحد «فِي المَسِيحِ فَهُوَ خَلِيقَةٌ جَدِيدَةٌ، الأَشيَاءُ العَتِيقَةُ قَد مَضَت. هُوَ ذَا الكُل قَد صَارَ جَدِيداً»[5].

وبناء على ذلك، إننا إزاء خلقين تمثّل **الأول** في خلق الأجساد، وهو خلق تمّ في عوالم الآب في زمن أزلي قصي. أما الخلق **الثاني** ففي الزمن الدنيوي، وفيه تبعث الأرواح في الأجساد، وتتحرر من سلطان الهوى

---

(1) أعمال الرسل: 17/ 28.

(2) انظر: كورنثوس الثانية: 4/ 6.

(3) روما: 4/ 17.

(4) القرواشي، حسن، مدخل إلى تاريخ المسيحية، منشورات جامعة الزيتونة، تونس، ط1، 1998م، ص155.

(5) انظر: كورنثوس الثانية: 5/ 17.

والشهوة، «لأَنهُ فِي المَسِيحِ يَسُوعَ لَيسَ الخِتَانُ يَنفَعُ شَيئاً وَلَا الغُرلَةُ، بَلِ الخَلِيقَةُ الجَدِيدَةُ»(1).

حرص **إنجيل يوحنا** على الفصل بين الكلمة ويسوع الإنسان، بالإشارة إلى أنّ الكلمة الإلهي سابق لكل موجود(2): «فِي البَدءِ كَانَ الكَلِمَةُ، وَالكَلِمَةُ كَانَ عِندَ اللهِ، وَكَانَ الكَلِمَةُ هُوَ اللهُ، هُوَ كَانَ فِي البَدءِ عِندَ اللهِ، بِهِ تَكَونَ كُل شَيءٍ، وَبِغَيرِهِ لَم يَتَكَون أَي شَيءٍ، مِما تَكَونَ فِيهِ كَانَت الحَيَاة»(3).

الكَلِم مصدر خلق الأشياء، ودونه لا وجود لها، وهو المعنى الحقيقي للحياة، وبذلك حددت الآيات الإنجيلية معنى الكلمة/يسوع، ووظيفتها في التاريخ، فالكلمة يسوع لم يعد «وسيطاً بين الله والكون [مثلما هو الشأن في] الفكر اليوناني، [بل هو] أساس الخلاص، ومن دونه (...) لا يمكن للإنسان أن يدرك الذات الإلهية»(4).

إن القول: إن الإنسان خُلق بوساطة الكلمة مسألة اتفقت بشأنها النصوص الثلاثة على الرغم من الغموض الذي أشرنا إليه بالنسبة إلى النصّ التوراتي، الذي عَدَّ الكلمة أصل النظام الذي قام بدلاً من الفوضى والعماء، فبها كان للأشياء معانٍ في الوجود في النصّ القرآني. أما النصّ الإنجيلي فعدّ الكلمة الذات الإلهية التي بها كانت الأشياء، وبها يتحقق خلاص البشر.

لم تبيّن النصوص الثلاثة نوع العلاقة القائمة بين الكَلِم وكينونة الأشياء،

(1) غلاطية: 6/ 15.

(2) مثّل ميلاد يسوع مدار الخلق بالكلمة، وبيّن مدوّنو الأناجيل أن المسيح لم يكن نتيجة مجامعة ذكر لأنثى؛ بل كان قبل أن تكون مريم العذراء، ففي رحمها «الكَلِمَةُ صَارَ بَشَرًا».
انظر: يوحنا: 1/ 14.

(3) يوحنا: 1/ 1-4.

(4) القرواشي، حسن، مدخل إلى تاريخ المسيحية، مرجع سابق، ص150.

وتحققها في عالم الأعيان، فلئن أشارت النصوص إلى أن الكلمة أصل الخلق، فإن «الخلق بالكلمة» يظلّ حدثاً غامضاً، له دلالات غير محدودة[1].

أ-2- خلق الإنسان:

اتفق النصّان المقدّسان اليهودي والإسلامي على القول: إن الإنسان خُلق من تراب (الطين)[2]، ففي (**العهد القديم**) «جَبَلَ الرب الإِلَهُ آدَمَ مِن تُرَابِ الأَرضِ، وَنَفَخَ فِي أَنفِهِ نَسمَةَ حَيَاةٍ»[3]. أما النصّ القرآني فذكر خلق الإنسان من طين لازب[4]، في سبع آيات متباعدة[5].

على أن النصين اختلفا في تحديد الطرف المخلوق، فلئن ذهب سفر التكوين إلى القول: إن آدم هو من خُلق من طين، وإن حواء خُلقت منه[6]، فإن النصّ القرآني ذهب مذهباً مخالفاً عندما تحدث عن خلق الإنسان دون تحديد للجنس، فآدم وحواء مخلوقان من مادة واحدة، وهما مشتركان في صفة «الإنسانية».

إن اختلاف النصين في هذا المستوى يدفعنا إلى التساؤل: ما أهم الأسباب التي دفعت بمدوّن سفر التكوين إلى التمييز بين خلق آدم وخلق

---

(1) السعفي، وحيد، العجيب والغريب، مرجع سابق، ص38.
(2) انظر الدلالات الكونية للطين في قاموس الرموز.
Jean Chevalier et Alain Gheerbrant, Dictionnaire des symboles, (op. cit.), art. «la Boue», p. 143.
(3) التكوين: 2/ 7.
(4) رأى محمد جمال الدين القاسمي (مختصر تفسير ري الغليل من محاسن التأويل، دار النفائس، بيروت، ط1، 1994م، ص446) أنّ لازب بمعنى «لزج، أي ضعيف لا قوة فيه». أما ابن منظور فذهب، في لسان العرب، مادة (ل، ز، ب)، إلى القول: إن «لازب: أي لازم شديد، ولزب الشيء يلزب بالضم لزباً ولُزُوباً: دخل بعضه في بعض (...) أي لصق وصلب».
(5) القرآن، الصافات: 37/ 11، وص: 38/ 71، 77، والأنعام: 6/ 2، والأعراف: 7/ 12، والمؤمنون: 23/ 12، والسجدة: 32/ 7.
(6) سفر التكوين: 2/ 23.

حواء؟ وما أهم دلالات ذلك؟ وما علاقة خلق الإنسان من طين بحلوله في الأرض؟

خلق آدم:

عَدَّ النصّ التوراتي خلقَ الإنسان تتمةً لأفعال الرب الإله، وإكمالاً لحدث الخلق؛ ذلك أن خلق الإنسان أول فعل قام به الرب الإله في المرحلة الثانية من عملية الخلق، وهي مرحلة تأتي بعد أن تبيّن للرب الإله مواطن النقصان في المخلوقات، كائنات حية كانت أو جوامد.

فنحن لم نعثر في سفر التكوين على من خُلق بعد الإنسان، ما يعني أن جميع الموجودات والكائنات التي خُلقت قبل آدم كانت تمهيداً لقدومه، فإذا بخلق الإنسان هو الحدث الرئيس، ومن آيات ذلك أن الربّ الإله ميّزه عن غيره بأن خلقه «عَلَى صُورَتِهِ»[1]، وبأن منحه سلطة مطلقة على سائر المخلوقات.

خُلق آدم في بداية المرحلة الثانية من عملية خلق الكون والموجودات، وهو ما من شأنه أن يوحي إلينا بوعي الرب الإله بنقصان فعل الخلق؛ ذلك أنّ خلق الإنسان تزامن مع جعله متسلطاً «عَلَى سَمَكِ البَحرِ، وَعَلَى طَيرِ السمَاءِ، وَعَلَى الأَرضِ، وَعَلَى كُل زَاحِفٍ يَزحَفُ عَلَيهَا»[2].

إن منحَ آدم سلطة على سائر المخلوقات الحية يكشف عن تصور هرمي للكائنات التي عاشت في الجنة، فالرب الإله مثّل قمة الهرم، ثمّ يأتي من بعده الإنسان، ووجوه تفضيل الرب الإله للإنسان متأتية من كون خلقه كان نتيجة وعي إلهي، فآدم موجود بالقوة منذ البدء؛ ذلك أنّ وظيفته سبقت خلقه، أضف إلى ذلك أنه خُلق «عَلَى صُورَةِ اللهِ»[3].

(1) سفر التكوين: 1/ 27.
(2) سفر التكوين: 1/ 27.
(3) سفر التكوين: 1/ 27.

ذكر سفر التكوين أنّ الرب الإله «جَبَلَ مِنَ التراب كُل وُحُوشِ البَرِيةِ وَطُيُورِ الفَضَاءِ، وَأَحضَرَهَا إِلَى آدَمَ لِيَرَى بِأَيِ أَسمَاءٍ يَدعُوهَا، فَصَارَ كُل اسمٍ أَطلَقَهُ آدَمُ عَلَى كُل مَخلُوقٍ حَيٍ اسماً لَهُ»[1]. وبذلك يكون الرب الإله أعطى آدم سلطة مطلقة على الجنة ومن فيها[2]، وفي المقابل حرمه من شجرة معرفة الخير والشرّ، إذ عليه ألا يمدّ يده إليها حتى لا يموت[3].

واللافت للانتباه أن مدوّني سفر التكوين جعلوا أحداث هذا القسم تقع في إطار زمني مطلق؛ أي في عالم خارج الزمن، على الرغم من توافر معايير تحديده (الليل، النهار)، وقد أثّر ذلك في بناء الأحداث التي أضحت تتقدم ببطء، فما أنجزه الرب الإله في يوم واحد كثير يكاد لا يحصى.

أضف إلى ذلك أنّ الرب الإله عقدَ العزم على الاحتفاظ بآدم، فلم يكن ينوي طرده، أو استخلافه؛ بل خلقه ليقيم في «جنة عدن»، ويتسلط على ما فيها، وكي يوفر الراحة والاطمئنان لآدم خَلَقَ الرب الإله حواء. وفي المقابل اتخذ النصّ القرآني وجهة أخرى، وقد تجلّى تميز هذا النصّ في مظهرين متداخلين:

المظهر الأول: يتمثّل في كون (**القرآن الكريم**) لم يحدد منزلة خلق الإنسان من أحداث الخلق، فلا ندري، على وجه الدقة، متى تمّ خلقه أَبعد خلق الكون، أم قبل ذلك، أم كان مزامناً له.

المظهر الثاني: يتجلّى في أن النصّ القرآني لم يحدّثنا عن خلق آدم؛ بل عن خلق الإنسان، وذلك في موضعين، ففي **الأول** نقرأ ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ مِن سُلَـٰلَةٍ مِّن طِينٍ﴾ [المؤمنون: 12]، أما في **الثاني** فنقرأ: ﴿...وَبَدَأَ خَلْقَ ٱلْإِنسَـٰنِ مِن طِينٍ﴾ [السَّجدَة: 7].

---

(1) سفر التكوين: 2/ 19.

(2) Adriana Bailey, Ecole biblique, traduction par Christine Lalier, èditions G. P. Maisonneuve, Paris, p. 101.

(3) سفر التكوين: 2/ 17.

نفى النصّ القرآني أن يكون آدم صاحب فضل على حواء، فكلاهما مخلوق من طين، فالنصّ القرآني عَدَّ الذكر والأنثى متساويين منذ البدء، وهو تصوّر يؤدي بنا إلى الإقرار بأنّ النصّ القرآني ألغى المفاضلة التي سعت إلى تقديم الذكر على الأنثى انطلاقاً من القول بخلق حواء من ضلع آدم.

خلق حواء:

تميّز سفر التكوين بذكر بعض تفاصيل خلق حواء؛ إذ صوّر خلقها تصويراً عجيباً؛ «تَنَاوَلَ [الرب الإله] ضِلعاً مِن أَضلاعِ [آدَمَ]، وَسَد مَكَانَهَا بِاللحمِ»[1]، فكانت حواء.

هكذا خلق الربّ الإله حواء بعد أن خلق آدم وسائر المخلوقات (الطيور والأسماك والوحوش) من تراب الأرض، على أن خلقها من آدم جعلها كائناً عجيباً، فهي لم تُخلق من تراب الأرض شأن بقية المخلوقات؛ بل إنها خُلقت من مخلوق (آدم)، فإذا حواء لا تحظى بالقيمة التي حظي بها آدم، ويعود ذلك إلى ما استقر في تلك الدهور في مُتخيّل الشرقي من تفوق الرجل على المرأة؟

إنّ المتأمل في خلق آدم يدرك أن خلقه تميز عن خلق سائر المخلوقات الحية (الطير، الأسماك...)، فهو مزيج من تراب الأرض ومن روح الربّ الإله. وفي المقابل إنّ خلق حواء يأتي من آدم، وقد كان خلقها في آخر مرحلة من مراحل الخلق، وقد يكون سبب خلقها من ضلع آدم أنّ الربّ الإله أراد أن يخلق لآدم من نفسه مؤنساً له يكون للنفس أقرب من النفس[2].

وعلى الرغم من اختلاف المادة التي خُلقت منها حواء عن المادة التي خُلق منها آدم، حدث خلقهما بالطريقة نفسها، فالربّ الإله خلقها مباشرة دون وسيط، شأنها في ذلك شأن آدم.

---

(1) سفر التكوين: 2/ 21.

(2) Marguerite-Marie Thiollier, Dictionnaire des religions, Larousse, Paris, 1985, art. «Adam», p. 38.

وقد ترتّب على خلق حواء إعادة بناء للعلاقات التي كانت تجمع بين كائنات جنة الربّ الإله، فالمتأمل في شبكة علاقات آدم بسائر الموجودات قبل خلق حواء يتبيّن له أنها لم تخرج على دائرة من اثنتين؛ **الأولى**: قوامها تبعية وطاعة للربّ الإله، أما **الثانية**: فكان فيها آدم مسيطراً على جميع الكائنات.

بدا آدم فاقداً للفعل قبل خلق حواء، ففي علاقته بالربّ الإله ظهر في هيأة الطفل المطيع لأبيه[1]. أما في ما يتعلق بسيطرته على الكائنات الحية، فظلت سلطته عليها سلطة صورية؛ لأنها قامت على التفويض.

أ-3- حواء رمز الفتنة:

كان دور آدم قبل حواء أقرب ما يكون إلى دور الوسيط بين الله وسائر المخلوقات، ما جعل خلقه قائماً على رغبة الربّ الإله في إصابة شيء من الراحة، ولا سيما أنه أوكل إلى آدم أعباءه، وقد بنيت العلاقات بين الربّ الإله وآدم وسائر المخلوقات في الجنة على ترتيب تفاضلي على النحو الآتي:

أولاً: الربّ الإله.

ثانياً: آدم.

ثالثاً: المخلوقات الحية.

وما يلفت الانتباه أن سفر التكوين لم يشر إلى أن الرب الإله أشرك حواء في ما خص به آدم، إذ لم يمنحها سلطة مثل تلك التي منحها لآدم، ولم يذكر مدوّنو السفر ما إذا كان الربّ الإله كلفها بمهمة ما. فحواء خُلقت لتشاهد ما يقع في الجنة، دون أن يكون لها فعل تنهض به، فكانت بذلك ظلاً لآدم، ذلك الكائن الضعيف الراضخ لسلطة الأبّ/الربّ الإله.

---

(1) العدوي، مصطفى، «الخطيئة الأولى والتحليل النفسي»، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، صيف 2002م، العدد 122/ 123، ص104.

بماذا كانت تشعر حواء؟ خلقها الرب الإله معيناً لآدم، وما سكن إليها آدم، وما عُني بها الرب الإله!

كان لا بدّ لها من فعل تنجزه كي تؤكد وجودها، فاتخذت آدم معيناً لها تحقق من خلاله ذاتها، فكان الصراع بينها وبين الربّ الإله خفياً؛ إذ رفضت حواء أن تكون ظلاً لآدم الضعيف، وقررت أن تثبت للربّ الإله سوء اختياره يوم قدّم آدم عليها، فكان أن خرقت نواهي الربّ الإله، «أَمَرَ الرب الإِلَهُ آدَمَ [ولم يقل أمرهما] قَائِلاً: كُل مَا تَشَاءُ مِن جَمِيعِ أَشجَارِ الجَنةِ، وَلَكِن إِياكَ أَن تَأكُلَ مِن شَجَرَةِ مَعرِفَةِ الخَيرِ وَالشر؛ لأَنكَ حِينَ تَأكُلُ مِنهَا حَتماً تَمُوتُ»[1].

أما النصّ القرآني فاتخذ وجهة أخرى، وذلك في آيتين من سورة «الأعراف» هما: ﴿وَيَـٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَـٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّـٰلِمِينَ ﴿١٩﴾ فَوَسْوَسَ لَهُمَا ٱلشَّيْطَـٰنُ لِيُبْدِىَ لَهُمَا مَا وُۥرِىَ عَنْهُمَا مِن سَوْءَٰتِهِمَا﴾ [الأعرَاف: 19-20][2].

إن هاتين الآيتين فيهما نفى الله أن تكون حواء وراء ارتكاب آدم المعصية؛ بل إنهما ارتكبا المعصية معاً، بعد أن ﴿وَسْوَسَ لَهُمَا ٱلشَّيْطَـٰنُ﴾ [الأعرَاف: 20]، فحواء، وفق الرواية القرآنية، لم تكن مذنبة أكثر من آدم، ولم تكن قرينة الشيطان على نحو ما وسمها به المفسرون والقصاصون المسلمون، ففي كتاب **(عرائس المجالس)** لأبي إسحاق النيسابوري المعروف بالثعلبي (ت 427هـ) نقرأ: «إن الرجال يزيدون على مرّ الأيام والأعوام حسناً وجمالاً، لأنهم خلقوا من التراب، والطين يزداد كل يوم حدّة وجمالاً. والنساء يزددن على مرور الأيام قبحاً لأنهن خُلقن من اللحم، واللحم يزداد على مرور الأيام فساداً»[3].

---

(1) سفر التكوين: 2/ 16-17.

(2) القرآن، الأعراف: 7/ 19-20.

(3) الثعلبي، أحمد بن محمد بن إبراهيم النيسابوري، قصص الأنبياء المسمى عرائس المجالس، دار الفكر، بيروت، 2004م، ص31.

إنّ المتأمل في صورة حواء في كتب التراث الإسلامي يتبيّن له أن تلك الصورة تأسست على مرجعيتين تتمثل **الأولى** في الموروث العربي القديم، الذي نسج حول المرأة أساطير تقترن فيها بالغواية والفتنة، شأن الزهرة التي أغوت هاروت وماروت، أو نائلة التي أتت الفاحشة مع إساف في البيت العتيق[1]. أمّا المرجعية **الثانية** فمدارها على التصوّر التوراتي الذي استنقص حواء، وحمّلها عبء الخطيئة الأولى[2].

إننا إزاء صورتين لحواء في الثقافة العربية الإسلامية: صورة رسمها النصّ القرآني، وصورة رسمتها النصوص الحافة بالنصّ المقدّس.

وما يلفت الانتباه في الصورتين تعارضهما في المستوى الدلالي، ففي النصّ القرآني حواء وآدم صنوان متساويان، لا فضل لأحدهما على الآخر، أما النصوص التراثية فرأت في حواء كائناً آثماً جُبل على الفساد والرذيلة.

وفي هذا السياق عمد مؤلفو النصوص الحواف إلى استعارة التصور التوراتي، الذي أعطى حواء منزلة وضيعة[3]، وجعل توجعها عند الولادة عقاباً لها.

وقد سعى القصاصون المسلمون إلى توسيع دلالات خلق حواء من ضلع آدم، فجعلوا الضلع الذي خُلقت منه أعوج، ولكن أليس في عَدِّ حواء مخلوقاً من ضلع أعوج براءة لها مما أراد الفكر الذكوري أن يتهمها به، فهي لم تفعل شيئاً يتنافى وطبيعتها.

---

(1) الكلبي، هشام بن محمد بن السائب، كتاب الأصنام، تحقيق أحمد زكي باشا، دار الكتب المصرية، سلسلة إحياء الآداب العربية، القاهرة، ط2، 1934م، ص9.

(2) Marguerite-Marie Thiollier, Dictionnaire des religions, (op. cit.), p. 38.

(3) نشير في هذا السياق إلى وجود تصورين في النصّ التوراتي، ففي سفر التكوين: 2/ 21-23 خُلقت حواء من ضلع آدم، في حين أن الآية السابعة والعشرين من الإصحاح الأول، من السفر نفسه، ذكرت أن الربّ الإله «خَلَقَ (...) الإِنسَانَ [دون تحديد للجنس] عَلَى صُورَتِهِ عَلَى صُورَةِ اللهِ خَلَقَهُ ذَكَرًا وَأُنثَى خَلَقَهُم [كذا في صيغة الجمع]».

إن هذا التصور يقودنا إلى القول: إن الصورة التراثية للمرأة طغت على الصورة القرآنية في المُتخيّل الجمعي، زاعمة أنها امتداد لما أقرّه **(القرآن الكريم)**. وبقصد بلوغ هذا المأرب تناقل الرواة والقصاصون ومضطهدو المرأة أحاديث منسوبة إلى الرسول، منها «**خُلقَت المرأة من ضلعٍ أعوج، فَإن تقمها تكسرها، وإن تتركها تستمتع بها على عوجها**»[1].

بيد أن اعتبار المرأة مصدر الخطيئة يتعارض مع امتداح النصّ القرآني لجملة من النساء أمثال امرأة فرعون، ومريم أم عيسى؛ بل إن الكتب التراثية ناقضت نفسها عندما جمعت بين أمرين متعارضين هما اعتبار المرأة توأم الشيطان من جهة، والإقرار بحسن إيمان هاجر أم إسماعيل، ومريم أم المسيح، وامرأة فرعون، وغيرهنّ من النسوة من جهة أخرى.

حواء المذكورة في النصّ التوراتي والنصوص التراثية الإسلامية لا صلة لها بزوج آدم المذكور في النصّ القرآني، فمدوّنو **التوراة**، والقصاصون، والمفسرون المسلمون نسبوا إلى حواء وبناتها الفساد والغواية كي يفسروا مأساة الذكر المظلوم، ولكي يبيّنوا أنهم فَقَدوا النعيم والفردوس بسبب المرأة، فإذا هي كبش الفداء الذي عليه أن يتحمل أعباء المعصية في الآخرة وفي الدنيا، وذلك بأن تسلّم زمام أمرها إلى الذكر؛ لعلّها تكفّر عن بعض سيئاتها.

إن منزلة حواء وبناتها في الفكر الإسلامي القديم والمعاصر على حدّ سواء تكشف عن الفاصل البيِّن بين النصّ المقدّس والنصوص الحافة به، وبذلك فوتت المجتمعات الإسلامية على نفسها لحظة مصيرية تتساوى فيها المرأة بالرجل.

المبحث الثاني

خرق الإنسان للنواهي الإلهية

ذكر النصّان المقدسان أنّ الله لما خلق الإنسان أباح له التمتع بملذات

---

(1) الثعلبي، أحمد بن محمد بن إبراهيم النيسابوري، عرائس المجالس، مرجع سابق، ص31. الحديث في صحيح البخاري رقم: 3331.

الجنة باستثناء شجرة وُسِمت في النصّ التوراتي بشجرة معرفة الخير والشرّ[1]. أما النصّ القرآني فاكتفى بالإشارة إلى أنها شجرة محرّمة على الإنسان، دون أن يذكر خصائصها، أو نوعها، أو ماهيتها.

على أنّ أهم مواطن الاختلاف بين النصّين تتمثّل في أن تحريم الله الأكل من الشجرة في النصّ التوراتي تميز بإبراز السبب الذي دفع الربّ الإله إلى اتخاذ هذا القرار، ففي سفر التكوين نقرأ: «إياكَ أَن تَأكُلَ مِن شَجَرَةِ مَعرِفَةِ الخَيرِ وَالشر؛ لِأَنكَ حِينَ تَأكُلُ مِنهَا حَتمًا تَمُوتُ»[2]. وفي المقابل اتّخذ النصّ القرآني منحى مخالفاً عندما جعل الله يحذّر آدم وزوجه من الأكل من الشجرة بتأثير من الشيطان، ففي الآيتين السادسة عشرة والسابعة عشرة بعد المئة من سورة طه، نقرأ: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُواْ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓاْ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ ﴿116﴾ فَقُلْنَا يَٰٓـَٔادَمُ إِنَّ هَٰذَا عَدُوٌّ لَّكَ وَلِزَوْجِكَ فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ ٱلْجَنَّةِ فَتَشْقَىٰٓ﴾ [طه: 116-117].

فما أهم أسباب الاختلاف؟ وما أهم دلالاته؟ وهل يمكن القول: إن الأمر الإلهي، القاضي بطرد الإنسان إلى الأرض، كان عقاباً إلهياً في النصّين؟ ومن زيّن للإنسان خرق الأوامر الإلهية؟

عُدّ أكل آدم وزوجه من الشجرة المنهيّ عنها في النصّين انتهاكاً للأمر الإلهي وخرقاً للمحظور، بيد أن ثمة اختلافاً بيّناً بين النصّين في هذا المجال، فالنصّ التوراتي أشار إلى أن أكل الإنسان دلّ على رغبته في المعرفة، وتغيير نظام الجنة من خلال امتلاك ناصية القرار، وقد عبّر عن تلك الرغبة بأن تمرد على سلطة الربّ الإله، في حين كان صنيع الإنسان في النصّ القرآني دالاً على سذاجته وضعفه، فاتّباعه إبليس لم ينطوِ على تحدٍّ للإله؛ ذلك أن الإنسان بمجرد ارتكابه المعصية اعترف بذنبه؛ إذ قال آدم وزوجه: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾ [الأعراف: 23].

---

(1) سفر التكوين: 2/ 17.
(2) الآية نفسها.

اتفق النصّان المقدّسان في أن الإنسان خرق المحظور حين أكل من الشجرة المحرمة، على أن خرق الإنسان للمحظور اختلف شكلاً ودلالة في النصّين، فلكل نصّ رؤيته المخصوصة التي عبّر عنها في مستويات عديدة أهمها: أن آدم وحواء لم ينهضا بالأدوار نفسها في النصّين.

فلماذا هذا الاختلاف؟ وما تأثيره في مدلولات خرق الإنسان للأمر الإلهي؟ وهل اتّخذ الله في النصّين موقفاً واحداً، أم هل اختلف موقفه في هذا النصّ عن موقفه في النصّ الآخر؟ ولماذا عُدّ صنيع الإنسان في (**التوراة**) خطيئة، وكان في (**القرآن الكريم**) معصية؟ وأيّ علاقة للخرق بوجود الإنسان على الأرض؟ ولكن قبل هذا وذاك ألا يمكن القول: إن المنع (Interdiction) لا قيمة له ما لم يتبعه خرق[1]؟ أيعني ذلك أنّ خرق المحظور ضرورة كان لا بدّ منها؟

أ- دلالات الأكل من الشجرة المحرمة:

إنّ المتأمل في حياة آدم في النصّ التوراتي يتبيّن له وجود مرحلتين مهمتين من مراحل حياته، وذلك بالنظر في الفضاء الحاضن للأحداث، فالمرحلة **الأولى** تمّت أحداثها في جنة الربّ الإله، أما **الثانية** فوقعت أحداثها في الأرض.

قامت الأحداث المتعلقة بالفضاء الأول على منطقين مختلفين، ففي **الأول**: تدافعت الأحداث في حركة تصاعدية، خضعت لمنطق التداعي والتتابع، وفيه احتكر الربّ الإله جميع الأفعال. أما **الثاني**: فعماد أحداثه منطق الفعل وردّ الفعل، ويعود ذلك إلى وجود شخصية جديدة تُقاسم الرب الإله الفعل، فإذا أحداث هذه المرحلة تتعلق بطرفين هما الربّ الإله والإنسان، ويكون فيها زمام المبادرة بيد الإنسان؛ ذلك أنّ خطيئة الإنسان

(1) Vladimir Propp, Morphologie du conte, (op. cit.), p. 38.

مثّلت حدثاً رئيساً تولدت منه جملة من الأفعال قام بها، في أغلب الأحيان، الربّ الإله، وأهم تلك الأفعال اتّخاذه قراراً بحرمان آدم من جنة عدن[1].

ونحن إذا ما قارنّا بين ما ذكره النصّ التوراتي وما أوردته نصوص الأساطير البابلية والسومرية والكنعانية، نتبيّن أنّ خرق الممنوعات سمة قارة في بناء الأسطورة[2]، فهو عمادها الأساسي، فالخرق هو الحدث الرئيس الذي تعرف بعده مسارات القصص والأساطير تحولاً واضحاً.

على أنّ الحدث لا يكون حدثاً بالمعنى الدقيق للكلمة إلا بما يترتب عليه من أعمال وأفعال وردود أفعال، وبما يخلّفه من تأثير في العلاقات القائمة بين الشخوص.

إنّ منع الربّ الإله آدم من أكل ثمار «شجرة معرفة الخير والشرّ» كان متبوعاً بذكر السبب «لأَنكَ حِينَ تَأْكُلُ مِنهَا حَتماً تَمُوتُ»، وهو أمر لم نألفه عادة في الأساطير السابقة التي يقوم فيها المنع دون تعليل، ففي أغلب الأحيان يكون المنع رغبة من الآلهة في إصدار أمر ما، دون أن يكون وراء الأمر غاية واضحة، أو مقصد معين.

على أننا إذا ما عمدنا إلى إعادة النظر في هذه الآية التوراتية وجدناها حاملة دلالة جديدة، تنأى بها عن الدلالة الأولى؛ أي الخوف على آدم من الموت؛ إذ من المحتمل أن يكون الموت هو العقاب (La punition)[3] الذي ينتظر آدم في حال اختراقه للمنع، فالخطاب يتحول من الخوف على آدم وفقدانه إلى التهديد والتوعد، وهو ما لم نعثر له على أثر في **(القرآن الكريم)**، فالنصّ الإسلامي ركّز على خصائص آدم؛ إذ بيّن الله لملائكته

(1) إنّ سفر التكوين لم يميز بين جنة عدن والأرض، ويبدو أن جنة عدن هي جزء من الأرض. راجع في ذلك:

Bertrand Révillion, article "Le Paradis", in Panorama, no 332, p. 33.

(2) Birkini Bergman, L'espérance chrétienne, Desclée, Paris, p. 123.

(3) Vladimir Propp, Morphologie du conte, (op. cit.), p. 78.

مميزات الإنسان إذ هو يسمّي الأشياء: ﴿قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئۡهُم بِأَسۡمَآئِهِمۡۖ فَلَمَّآ أَنۢبَأَهُم بِأَسۡمَآئِهِمۡ قَالَ أَلَمۡ أَقُل لَّكُمۡ إِنِّيٓ أَعۡلَمُ غَيۡبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾ [البَقَرَة: 33].

إنّ آدم لما سمّى الأشياء جعل لها وجوداً؛ ذلك أنّ التسمية إيجاد للشيء[1]، بيد أنّ قدرة آدم على تسمية الأشياء والكائنات وسائر الموجودات لا تعني كمال المعرفة وتمامها، فآدم وقع في المعصية يوم أصغى إلى إبليس، فكان صنيعه دالاً على أن معرفته معرفة منقوصة، ففي الأعراف: (7/ 20-22) نقلٌ لما دار بين الشيطان والإنسان؛ إذ قال الأول: ﴿فَوَسۡوَسَ لَهُمَا ٱلشَّيۡطَٰنُ لِيُبۡدِيَ لَهُمَا مَا وُۥرِيَ عَنۡهُمَا مِن سَوۡءَٰتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَىٰكُمَا رَبُّكُمَا عَنۡ هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةِ إِلَّآ أَن تَكُونَا مَلَكَيۡنِ أَوۡ تَكُونَا مِنَ ٱلۡخَٰلِدِينَ ﴿20﴾ وَقَاسَمَهُمَآ إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ ٱلنَّٰصِحِينَ ﴿21﴾ فَدَلَّىٰهُمَا بِغُرُورٖۚ فَلَمَّا ذَاقَا ٱلشَّجَرَةَ بَدَتۡ لَهُمَا سَوۡءَٰتُهُمَا وَطَفِقَا يَخۡصِفَانِ عَلَيۡهِمَا مِن وَرَقِ ٱلۡجَنَّةِۖ وَنَادَىٰهُمَا رَبُّهُمَآ أَلَمۡ أَنۡهَكُمَا عَن تِلۡكُمَا ٱلشَّجَرَةِ وَأَقُل لَّكُمَآ إِنَّ ٱلشَّيۡطَٰنَ لَكُمَا عَدُوّٞ مُّبِينٞ﴾ [الأعراف: 20-22].

الإنسان المتحدَّث عنه في هذه الآية ارتكب المعصية على الفطرة، فعلى الرغم من أنه وجد من ربه العطف والحنان، وعلى الرغم من علمه بما يكنه له الشيطان من كره، فإنه اتّبعه وصدّق مقاله في بلاهة وحمق، استحق بهما تعاطف الله، الذي لم يظهر غضباً، شأن الربّ الإله في العهد القديم؛ بل بدا آسفاً على وقوع آدم وزوجه في فخّ الشيطان أكثر من غضبه على خرق الإنسان أوامره.

ب- من المسؤول عن خرق المحظور؟

قصّ علينا سفر التكوين أنّ المرأة «شَاهَدَت (...) أَن الشَجَرَةَ لَذِيذَةٌ لِلمَأكَلِ، وَشَهِيةٌ لِلعُيُونِ، وَمُثِيرَةٌ لِلنظَرِ، [فـ]قَطَفَت مِن ثَمَرِهَا وَأَكَلَت، ثُم أَعطَت زَوجَهَا أَيضاً فَأَكَلَ مَعَهَا»[2].

لم يمانع آدم ولم يتردد، أكلت حواء أولاً، «ثُم أَعطَتـ[ـهُ] أيضاً فَأَكَلَ مَعَهَا». ولم يذكر سفر التكوين كيف أغرت حواء آدم؟ ولا نعرف إن هي وظّفت

(1) Jean Servier, La magie, PUF, collection Que sais-je?, Paris, 1993, p. 55.

(2) سفر التكوين 3/ 6.

الكلام وسيلة للإيقاع بآدم أم أنها وظّفت أشياء أخرى، بيد أن خلق حواء من ضلع آدم حدث يساعدنا على تبيُّن العلاقة التي قامت بين حواء وآدم[1]، فالضلع بما هو «جزء من القفص الصدري والأقرب إلى القلب، والقلب بمنظور الأقدمين موضع المشاعر والأحاسيس والوجدان والرحمة والدفء»[2].

إنّ حواء لم تفعل شيئاً لإقناع آدم، لسبب بسيط هو أنّ الواحد منهما امتداد للآخر، و«لِهَذَا، فَإِن الرجُلَ يَترُكُ أَبَاهُ وَأُمهُ وَيَلتَصِقُ بِامرَأَتِهِ، وَيَصِيرَانِ جَسَداً وَاحِداً»[3]. كان مقدّراً على آدم أن يترك أباه وأمه ويتّحِد بحواء، فيكونان جسداً واحداً، أما النفس التي ألقاها الربّ الإله في آدم، فتظلّ خارج دائرة القص.

أكان آدم يرغب في تذوق ثمار شجرة «الخير والشرّ»، ولكنه لم يتجرأ، أم أنه خاف أن يفقد حواء فشاركها المصير، أم أنه أكل سهواً وما كان يريد أن ينتهك الأوامر الإلهية؟

رغبة حواء في أكل ثمار شجرة الخير والشرّ هي رغبة المحب للمعرفة، فهي ما أكلت من الشجرة حباً في التذوق؛ بل كانت تسعى إلى أن تصبح هي وآدم مثل الربّ الإله «قَادِرَينِ عَلَى التميِيزِ بَينَ الخَيرِ وَالشر»[4].

كان لا بدّ لحواء من الأكل وإلا فإنها تفوّت على نفسها خيراً كثيراً. اختارت حواء أن تجرب بنفسها، ورفضت أن تكون ظلاً لظلّ الربّ الإله، فهي لم تكن جاهلة بعواقب الأمر إن كانت الحية كاذبة.

---

(1) ذكر جون بوتيرو (Jean Bottéro) في كتابه: ولادة إله: التوراة والمؤرخ، أن اللغة السومرية كانت تعبّر برسم واحد عن الضلع والحياة، وهو ما يعني بالضرورة أن الضلع هو إحالة على الحياة.

Jean Bottéro, Naissance de Dieu : La bible et l'historien, collection Folio Histoire, Gallimard, Paris, 1992, p. 227.

(2) العدوي، مصطفى، «الخطيئة الأولى والتحليل النفسي»، مرجع سابق، ص104.

(3) سفر التكوين: 2/ 24.

(4) سفر التكوين: 3/ 5.

إنّ أكل حواء من الشجرة مسألة مقدّر لها أن تقع قبل أن تبدأ القصة، فوجودها في «جنة عدن» لا قيمة له إن هي لم تأكل من «شجرة الخير والشرّ»، الكل كان ينتظر أكلها من الشجرة كي يتبيّن مآل آدم، إما أن يأكل مثلما أكلت فيكون حيث تكون، وإما أن يمتنع فيفقد حواء ويظلّ بطلاً أعرجَ وحيداً بعد طردها. وفي المقابل قدّم النصّ الإسلامي تصوّراً مخالفاً باعتماد الأحداث المُتخيّلة نفسها تقريباً، ففي النصّ القرآني لم نجد ذكراً للطرف الذي أكل قبل الآخر، فنحن لا ندري ما إذا كانت حواء هي من أكلت أولاً ثم استمالت آدم فقبل، أو أنهما أكلا معاً.

يبدو من خلال بعض آي **القرآن الكريم** أنّ الفرضية الأخيرة هي الأقرب، ففي طه: (20/ 121) نقرأ: ﴿فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتْ لَهُمَا سَوْءَاتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن وَرَقِ ٱلْجَنَّةِ وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ﴾ [طه: 121].

جعلت الآية ضمير المثنى الغائب العائد على آدم وزوجه القائم بفعل «أكل»، أضف إلى ذلك أنّ الآية نعتت آدم بالعصيان دون زوجه، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ﴾ [طه: 121]، فالمسؤولية تقع على عاتق آدم بالدرجة الأولى.

نذهب هذا المذهب في التأويل بالنظر إلى ما احتوته الآية التي سبقت الآية التي نقف عليها، ففي طه: (20/ 120) نقرأ: ﴿فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ ٱلشَّيْطَٰنُ قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَىٰ شَجَرَةِ ٱلْخُلْدِ﴾ [طه: 120]، فالشيطان لم يتصل بحواء بل بآدم، ولعلّ آدم هو من أغرى زوجه بالأكل من الشجرة المحرمة.

قدّم النصّ القرآني، على الرغم من الاختزال، تصوراً جديداً لماهية آدم وزوجه؛ إذ قلب الرواية التوراتية رأساً على عقب، فحمّل آدم مسؤولية العصيان، وبرّأ زوجه من تهمة سعي النصّ التوراتي إلى إلصاقها بها.

ج- الوسواس الخناس:

أشار النصّان المقدّسان إلى أن الإنسان ما كان في نيته خرق النواهي الإلهية

لولا تدخل طرف خارجي زيّن له الأمر؛ بأن زعم أنه للإنسان ناصح، وأنه يريد له الخلود. وعادةً يكون خرق المنع نتيجة دخول شخص جديد شرير (L'agresseur) يحدث اضطراباً في سير الأحداث[1]، وهذا الشخص الشرير الذي حدّثنا عنه النصّان المقدّسان بدا قادراً على إظهار عكس ما يخفي من جهة، ومن جهة أخرى بدا عالماً بالأمر الإلهي، مدركاً مواطن الضعف في الإنسان.

على أن النصّين المقدّسين اختلفا في تحديد ماهية هذا الطرف، ففي سفر التكوين كانت الحية، في حين نسب **(القرآن الكريم)** دور الوسواس الخناس إلى إبليس.

فإلى أيّ أمر يُعزى اختلاف النصّين؟ وما أهم دلالات هذا الاختلاف؟ ولماذا اختار سفر التكوين الحية دون غيرها للقيام بهذا الدور؟ أَمتعلقةٌ المسألة بخصائص الحية أم أن المسألة مجرد مصادفة؟ وأَيمكن القول: إن ما نُسِب إلى الحية في **(التوراة)** هو ما قام به إبليس في النصّ القرآني، أم أنّ لكل واحد منهما مميزاته؟

ج- 1- الحية:

نهضت الحية في قصة الخلق التوراتي بدور الوسواس الذي أوقع بحواء وآدم، فإذا هي أصل البلاء والمحنة والشقاء، فهي الداء الذي كان وراء شقّ الإنسان عصا الطاعة؛ إذ روى سفر التكوين أن الحية التقت حواء في أرجاء الجنة في غفلة من آدم، وقد تميز هذا اللقاء بكثافة الأحداث المُتخيّلة؛ إذ ألفينا الزواحف تأنس بالبشر، وكذلك الإنسان وجدناه يأنس بها، ويهش إليها فيحاورها، فتتكلم الحية بلسان البشر، أو يتكلم البشر بلسانها، أيهما تكلم بلسان الآخر؟ تلك مسألة لا تُفقد الحدث بُعده المُتخيّل، ففي كلتا الحالتين تمّ التواصل بينهما، وأغوت الحية حواء وقضي الأمر، أقنعت الحية حواء بضرورة الأكل من الشجرة المحرّمة بأن حركت فيها شهوة التمتع بالملذات.

(1) Vladimir Propp, Morphologie du conte, (op. cit.), p. 38.

إن وقوع حواء في فخّ الحية كان السبب الرئيس في اتّخاذ النصّ التوراتي موقفاً سلبياً من الحية؛ إذ رأى فيها عدواً ملعوناً، ففي الآيتين الرابعة عشرة والخامسة عشرة من الإصحاح الثالث من سفر التكوين لعن الربّ الإله الحية، وعاقبها، وحدد علاقتها بالبشر، فهي «مَلعُونَةٌ (...) مِن بَينِ جَمِيعِ البَهَائِم، وَمِن جَمِيعِ وُحُوشِ البَرِيةِ [وقال لها أيضاً]: عَلَى بَطنِكِ تَسعَينَ، وَتُرَاباً تَأكُلِينَ كُل أَيَام حَيَاتِكِ. وَأُثِيرُ عَدَاوَةً بَينَكِ وَبَينَ المَرأَةِ، وَكَذَلِكَ بَينَ نَسلَيكُمَا، هُوَ يَسحَقُ رَأسَكِ وَأَنتِ تَلدَغِينَ عَقِبَهُ».

جعل الحوار الحية أكثر الحيوانات قرباً إلى البشر في عالم الربّ الإله وفي الحياة الدنيا، ولا غرابة في ذلك، فالأساطير القديمة احتفت بهذا الزاحف؛ إذ عدّه الرافديون «الإله نيراح» «إله القوة الحامية للبشر التي يستمدها من جسمه السفلي المكوّن على شكل ثعبان»[1]. وقد كانت النساء في بلاد الشرق يعلّقن رأس الحية وجلدها على الحبلى فـ «تأمن من إسقاط الجنين»[2]. وقيل إن «قلبها [بعد أن] يجفّف، ويشدّ على إنسان، لا يؤثّر فيه السحر»[3].

ولعلّ ما عرف عن هذا الزاحف من قدرات على إلحاق الضرر بالإنسان هو ما جعله (الإنسان) ينظر إليه نظرة الإعلاء والتعظيم[4]، فإذا بالصورة التي اتّخذها هذا الزاحف في النصوص الشرقية القديمة تتنوع بتنوع المواقف منه؛ إذ لفّ بالحية والثعبان في الموروث الشرقي دلالات متناقضة، فهما الحاميان

---

(1) إدزارد، إيدزت، قاموس الآلهة والأساطير في بلاد الرافدين (السومرية والبابلية) في الحضارة السورية (الأوغاريتية والفينيقية)، تعريب وتقديم محمد وحيد خياطة، دار الشرق العربي، بيروت، ط2، 2002م، ص73.

(2) القزويني، زكريا بن محمد، عجائب المخلوقات، مرجع سابق، ص363.

(3) المرجع نفسه، ص362.

(4) انظر في ما يتعلق بالمنزلة المرموقة للحية والأفعى والثعبان في الثقافة العربية: عجينة، محمد، موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها، مرجع سابق، ج1، ص345.

والمعينان، أما سُمهما فهو الموت حيناً، وهو الترياق الشافي حيناً آخر. أما تبدل ثوبهما بانتظام فدال على الخلود، والقدرة على التجدد، وهو أمر أهّلهما لأن ينهضا بأدوار مختلفة، ففي بعض الأحيان هما العدو الشرير، وفي أحيان أخرى هما رمز المرغوب فيه.

ولكن إذا ما دققنا النظر في ما كان بين الحية وحواء في النصّين المقدّسين ألفينا الحية تكتفي بالكلام، فلا هي أرغمت حواء أو آدم، ولا هي مارست العنف والتهديد بالقتل، فإذا بالحية تقوم مرآة تخبر عن حقيقة الإنسان، ورغبته في المعرفة. فالحية حدّثت الإنسان بما لم يتجرأ على قوله في الجهر والعلن، فهي لا تعدو أن تكون صوت الشهوة القابع في حواء وآدم، وصدى الإنسان القابع في بواطن نفسيهما، كان حديثها لهما حديث النفس للنفس في لحظة صفائها، فهل بعد ذلك نَعدّ الحية شخصية دخيلة على عالم القصة، تأتي شرّاً يستوجب تسليط العقاب على آدم وحواء المسكينين؟

إنّ الحية، التي أغرت حواء وآدم، ليست هي الشيطان(1) بأي شكل من الأشكال، فالحية بما تتضمنه من دلالات على الجنس في الموروث الشرقي القديم تحيل القارئ على عالم الإنسان، وتجعل المعصية فعلاً أنجزه الإنسان تنفيذاً لرغبته.

ج-2- إبليس/ الشيطان(2):

رفض إبليس في النصّ القرآني آدم لما قال الله: ﴿لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُواْ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓاْ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [البَقَرَة: 34]. فما سجد وما

(1) انظر منزلة الشيطان عند العرب في: المرجع نفسه، ج1، ص348.

(2) انظر أسباب اختلاف الأسماء في ما كتبه فتحي المسكيني في: الشيطان في الديانات السماوية الصورة والرمز، رسالة ماجستير مرقونة، إشراف الأستاذ حمادي المسعودي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة القيروان، السنة الجامعية 2007-2008م، ص18.

سكت؛ بل قام ينتقص آدم علناً دون حياء أو مواربة، ﴿قَالَ ءَأَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا﴾ [الإسراء: 61]، وأغلظ في الفسوق[1] لما ﴿قَالَ أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِى مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ﴾ [الأعراف: 12].

دقق النصّ القرآني في وصف هذا المخلوق، فإذا هو حسود، مباهٍ بنفسه، اعتقد بأنَّ خلقَه من «نارٍ» يرفع من شأنه عن بقية الملائكة والمخلوقات بما في ذلك آدم.

إبليس من الملائكة، ولكنه من نوع خاص؛ ذلك أنه لما أذعنت الملائكة للأوامر الإلهية القاضية بالسجود لآدم قام يصرخ، وفي صراخه شكّ في رجاحة الأمر الإلهي، وصدح بظلم الله له عندما فضّل عليه آدم، فالإنسان في عرفه دونه شأناً. بيد أن موقف إبليس قام على قياس فاسد، فلا فضل للنار على الطين؛ لأنهما من خلق الله.

كان إبليس مغروراً، ويبدو أن غروره لا حدّ له، فعلى الرغم من أنه بيَّن أسباب رفضه السجود لآدم بقوله: ﴿ءَأَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا﴾ [الإسراء: 61]، تقوم أقواله على مفارقة بين الظاهر والباطن، ففي الظاهر رفض إبليس السجود؛ لأنه لم يرَ من يستحق أن يسجد له غير الله، ولكنه في مطاوي الكَلِم أخبر عن رفضه للإنسان (الطين)، فهو لم يرفض السجود إيماناً منه بأن هذا الأمر يجب أن يحظى به الله دون غيره؛ بل لأنه لم يرَ من هو أحقّ منه بأن يسجد له؛ بل لعلّه كان يحدّث نفسه بما هو أعظم من ذلك، فالآية تنبئ بأن إبليس اتّخذ الإنسان عدواً له، ولكنه بذلك ناصب الله العداء، وشكك في أوامره، وكأنه بذلك يرفض ألوهية الله عليه، وقد دلّ موقف إبليس على أنه «لم يفهم شيئاً من المشروع الما-ورائي الإلهي»[2].

---

(1) القرآن، الكهف: 18/ 50.

(2) بوحديبة، عبد الوهاب، الإنسان في الإسلام، دار الجنوب، تونس، 2007م، ص20.

إبليس كائن غريب، خرج سلوكه عن سلوك بني شيعته من الملائكة أو الجن[1]، وما عاد ممكناً بقاؤه بينهم؟ فكان العِقاب الإلهي المسلّط عليه الهبوط من الجنة إلى الأرض؛ إذ قال له الله: «اهبط (...) من السماء التي هي مكان المطيعين المتواضعين من الملائكة إلى الأرض التي هي مقر العاصين المتكبرين من الثقلين»[2].

والغريب في الأمر أنّ إبليس لم يبدِ اعتراضاً على الحكم الإلهي؛ بل قام يتحدى الله؛ إذ رجا الله أن يمهله برهة من الزمن، قائلاً: ﴿أَرَءَيْتَكَ هَٰذَا ٱلَّذِى كَرَّمْتَ عَلَىَّ لَئِنْ أَخَّرْتَنِ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ لَأَحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُۥٓ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: 62].

إنّ آدم المشار إليه في الآية السابقة ليس ذلك الذي أقام في الجنة في بادئ الأزمنة فحسب، وإنما هو أيضاً من يعيش في الدار الفانية، فإبليس عندما اتّخذ من آدم عدواً[3] قد اتّخذ ذريته في كل زمن ومصر خصوماً له.

عرّف النصّ القرآني الشيطان/ إبليس بأنّه عدوّ آدم[4]، وهو ما يفسر استمرار الصراع بينهما في عالم الشهادة، فما كان إبليس ليظلّ في عالم الغيب وآدم في الأرض، وكيف يعترض إبليس وفي الأرض آدم وحواء خصمان، فيهما يرى ذاته؟!

على أن للأرض دلالات أخرى، فهي دار الفعل الحرّ المسؤول، ودار الغواية في الآن نفسه؛ إذ يكاد لا يذكر **(القرآن الكريم)** إبليس إلا «وسواساً

(1) عَدَّ القرآن الكريم، في الكهف: 18/ 50، إبليس من الجن. أمّا في البقرة: 2/ 34، فعدّ إبليس من الملائكة.

(2) الزمخشري، جار الله محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق وتصحيح علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، مكتبة العبيكان، الرياض - السعودية، ط1، 1998م، ج2، ص426.

(3) القرآن، الكهف: 18/ 50.

(4) سمّت طه: 20/ 120 المخلوق الذي وسوس لآدم بالشيطان، في حين وسِم في ص: 38/ 75 بإبليس.

خناساً»، ومن معاني «الوسوَاس: الصوتُ الخَفِي مِن رِيحٍ [وهو] حَدِيثُ النفسِ (...) وَالوِسوَاسُ: الشيطَانُ»[1]، فالوسوسة بهذا المعنى شرّ وخراب وفساد مستعر.

أصبحت الأرض فضاء للاختبار والامتحان، وذلك جوهر الخلافة، فإمّا الاعتراف لله بالفضل من خلال حسن الإعمار، وإمّا الإساءة إلى الله باتّباع خطوات الشيطان. فأن يُهلك الشيطان الأرض ومن عليها خير من أن يُهلك الجنة ومن فيها.

وما يسترعي الانتباه في النصّ التوراتي إسناده دور المحرض إلى الحية التي سعت إلى إفساد علاقة المحبة والودّ القائمة بين الربّ الإله وآدم باستعمال الأكاذيب، وإثارة الشهوات، وتزيين الخطيئة في عين حواء.

كانت الحية الوسواس الخناس دون غيرها؛ إذ لا أثر في سفر التكوين للشيطان الذي رغب في الانتقام من آدم، لكونه المقدّم عليه عند الربّ الإله.

ونحن إذا ما حاولنا تبيُّن المواضع، التي حضر فيها الشيطان في جميع أسفار (**العهد القديم**)، نتبيّن أن اسم الشيطان ورد سبع عشرة مرة[2]، وقد كان حضوره باهتاً؛ إذ كاد يقتصر ذكره على كتب الأمثال والعِبر.

وكان ذكره فيها شديد الالتصاق بذكر الإنسان، فدلّ اسمه في أغلب المواضع على الهواجس النفسية، والخواطر التي تعتري الإنسان دون تدخل طرف خارجي غيبي.

على أنّ أسفار (**العهد القديم**) المتأخرة قدّمت تصوراً جديداً عندما سوّت بين الشياطين تلك «الكائنات الروحية الشريرة»[3] ويهوه في مرحلة

(1) ابن منظور، جمال الدين، لسان العرب، مرجع سابق، مادة (و، س، س).
(2) انظر: أخبار الأيام الأول: 21/ 1، المزمور: 109/ 6، زكريا: 13/ 1-2، أيوب: 1/ 6، 7، 9 (مرتان)، و2/ 1، 2 (مرتان)، 3، 4، 6، 7، 12 (مرتان).
(3) نجيب، أنطنيوس، معجم اللاهوت الكتابي، مرجع سابق، ص463.

أولى[1]، فآلهة الأقوام الأخرى في مرحلة ثانية[2].

ونحن إذا ما عمدنا إلى المقارنة بين الشيطان المذكور في الأسفار الأخيرة من (**العهد القديم**)، والشيطان الوارد ذكره في أساطير ثقافات الشرق القديم، ألفيناهما متقاربين، ففي النصوص الأسطورية كان إلهاً شريراً، له إرادة مستقلة، وآيات قدرته ما ألحقه من أذى بالبشر الذين تقربوا إليه بالذبائح والقرابين[3]، وعمدوا إلى التعاويذ عاصماً لهم من غضبه[4].

د- دلالات العِقاب الإلهي:

إنّ أهم ما ميّز الرواية التوراتية، في ما يتعلق بخطيئة آدم وحواء، أنّ العِقاب الإلهي لم يتأخر؛ إذ أتى سريعاً، فتتالت الأعمال والأفعال، وفق منطق السبب والنتيجة، فتمّ طرد آدم، فما عدنا نرى المخلوقات تكلّم البشر، وما عدنا نرى الربّ الإله يتجوّل في أرجاء الجنة بحثاً عن ابنه آدم؛ إذ كان العِقاب الإلهي شاملاً للجميع، ومن مظاهره تحوّل الألفة بين حواء والحية

(1) نشير في هذا المجال إلى أنّ نصوص العهد القديم في تحديدها لماهية الشيطان نسبت إليه ما كانت نسبته إلى الربّ الإله من قدرة على التدمير، ففي الآية الخامسة من الإصحاح الثالث من سفر حبقوق: بعث الربّ الإله الطاعون، وأرسل في الآية الرابعة والعشرين من الإصحاح الثاني والثلاثين من سفر التثنية الحمى على البشر، فإذا الربّ الإله مصدر الخراب والعقاب والهلاك، وهي صفات ستنسب إلى الشيطان في فترات لاحقة (طوبيا: 6/ 8).

(2) انظر: التثنية: 32/ 17 والمزمور: 96/ 5.

(3) التثنية: 13/ 3.

(4) نشير إلى أن الأناجيل اتخذت موقفاً مغايراً عندما عدّت الشيطان مخلوقاً عاجزاً، وقد تجلى عجزه في اختباره المسيح، وفشله في الإيقاع به؛ إذ وجده شديد الشكيمة، لم يضنه الجوع، ولم تهزمه شهوة الحياة، فكان حضوره مرسّخاً ألوهية المسيح؛ إذ دفعت النصوص الإنجيلية بالشيطان إلى الاعتراف بربوبية المسيح (مرقس: 5/ 1-20) وبذلك ظلّ مخلوقاً ضعيفاً، وإن أغرى جمعاً من الملائكة (الرؤيا: 12/ 3)، فبالإيمان قهر، وفي بحيرة النار طرح (الرؤيا: 20/ 1-10).

إلى بغضاء وكراهية[1]. ومن مظاهر العِقاب الإلهي فقدان الحية خصائصها التكوينية؛ إذ قال لها الرب: «لِأَنكِ فَعَلتِ هَذَا، مَلعُونَةٌ أَنتِ مِن بَين جَمِيعِ البَهَائِمِ (...) عَلَى بَطنِكِ تَسعَينَ، وَمِنَ التَرَابِ تَأكُلِينَ طَوَالَ حَيَاتِكِ»[2].

يخبرنا العِقاب المسلّط على الحية أن «الربّ الإله» صدّق مزاعم آدم ومزاعم حواء عندما قال كل واحد منهما: «إني بريءٌ»، فـ «أَجَابَ آدَمُ [أَبَاهُ]: «إِنهَا المَرأَةُ التِي جَعَلتَهَا رَفِيقَةً لِي، هِيَ التِي أَطعَمَتنِي مِن ثَمَرِ الشجَرَةِ، فَأَكَلتُ». أما حواء فقالت: «أَغوَتنِي الحَيةُ فَأَكَلتُ»[3].

عاقب الربّ الإله (الأب) ابنه آدم بأن ردّه إلى أمه الأرض[4]، وعاقب حواء بأن أكثر «أَوجَاعَ مَخَاضِـ[ـهَا]، وَجَعَلَهَا تَلِدُ بِالآلَامِ، [وَجَعَلَهَا تَشتَاقُ] إِلَى زَوجِـ[ـهَا الذِي] يَتَسَلّطُ عَلَيـ[ـهَا]»[5].

إنّ العِقاب المسلّط على آدم كان أقل وطأة من العِقاب المنزل بحواء، أَلأنه «أَذعَـ[ـنَ] لِقَولِ امرَأَتِـ[ـهِ]»[6] أم لأن الربّ الإله كان يشعر بجزء من المسؤولية، فهو من خلق حواء رفيقة لآدم دون أن يستشيره؟ هل قال له آدم: إني محتاج إلى رفيق؟

على أنّ ما يلفت الانتباه في مشهد محاكمة «الربّ الإله» للمخطئين أنه لم يسأل الحية عن السبب الذي دفعها إلى غواية حواء، أكان يعي جيداً أنّ الحية ما حدّثت الإنسان إلا بما كان يعتمل في قراره، أم تراه كان يخشى من اكتشاف تورط آدم تورطاً مباشراً في «الخطيئة»، ولا سيما أن أسفار **التوراة** عدّت الخطيئة إساءة للربّ الإله؟

---

(1) سفر التكوين: 3/ 15.

(2) سفر التكوين: 3/ 14.

(3) سفر التكوين: 3/ 12-13.

(4) Mircéa Eliade, Histoire des croyances et des idées religieuses, Gallimard, Paris, 1976, pp. 208, 214.

(5) سفر التكوين: 3/ 16.

(6) سفر التكوين: 3/ 17.

كانت الحاجة ملحّة إلى إيقاف الحوار عند هذا الحدّ، كي يظل آدم في أذهان القراء ذلك البطل التراجيدي الذي يُعاقب على خطيئةٍ لم يرتكبها، أو قُل ارتكبها دون وعي منه أو إرادة.

المبحث الثالث

الجسد ووعي الإنسان بالذات

اختلفت -ولا تزال- مواقف الإنسان من جسده؛ إذ رأى فيه الآلة التي من خلالها يدرك العالم، وبها يتواصل مع الآخرين، ورأى فيه، أيضاً، فساداً وشهوات مهلِكة.

والمتأمل في النصوص المقدسة يتبيّن له انفتاحها على هذه الدلالات بنسب متفاوتة، وذلك بالنظر إلى خصوصية كل نصّ، على أن الجامع في تقديرنا اعتبار الجسد مدار المعرفة[1]، والوعي بمنزلة الذات، فالإنسان تبيّن ما يميزه عن غيره بعد أن أدرك ماهية جسده[2]، الذي كان مدار جملة من الأعراف والممارسات الثقافية (الثوب، الدفن...).

وفي هذا المبحث، نحاول تقصّي آثار النصّ المقدّس في تفسيره لأصل الإنسان، ومنزلة الجسد في بناء ماهية الإنسان، وتحديد صلته بالأرض من خلال النظر في دلالات «العري» و«الستر».

ونسعى في مطاوي هذا المبحث إلى الكشف عن الخلفيات الثقافية، والدينية، والتاريخية التي أسست عليها النصوص المقدسة أطروحاتها، منطلقنا في ذلك أسئلة عديدة نصوغها على النحو الآتي: هل نهض الجنس والمقولات المتعلقة به في النصوص المقدسة بالوظائف نفسها؟ وأي دور نهض به الحدث المُتخيّل في هذا المجال؟ وهل يعدّ اكتشاف الإنسان العري

(1) Michel Foucault, Histoire de la sexualité: La volonté de savoir, Gallimard, Paris, tome 1, p. 141.

(2) المرجع نفسه، ص76.

اكتشافاً للذات؟ وهل يمكن القول: إن اكتشاف الإنسان لماهية جسده بداية المعرفة التي حُرم منها قبل الأكل من الشجرة المحظورة؟

أ- دلالات العري:

إن آدم بارتكابه الخطيئة اكتشف حقيقة الموت، ولا حقيقة للموت إلا في العري، ولا معنى للعري إن لم يكن اكتشافاً للجنس؛ الذي يعدّ أُسّ الحضارة وعمادها، فقبل الخطيئة «كَانَ آدَمُ وَامرَأَتُهُ عُريَانَينِ، وَلَم يَعتَرِهِمَا الخَجَلُ»[1]. وكذا الأمر بعد الخطيئة، فنحن لم نجد إشارة واحدة توحي بخجل أحدهما من عريه؛ بل إن آدم اختبأ من الربّ الإله عند قدومه خوفاً من العِقاب؛ إذ «أَجَابَ [آدم ربه قائلاً]: سَمِعتُ صَوتَكَ فِي الجَنةِ، فَاختَبَأتُ خِشيَةً مِنكَ لأَني عُريَان»[2].

أدرك آدم حقيقة الموت يوم اكتشف العري، فالعري هو الموت، والموت هو المعرفة، وتبدو هذه العلاقة بين العري والمعرفة جلية في أقوال الربّ الإله؛ الذي جمع بين العري ومعرفة الخير والشرّ بقوله: «مَن قَالَ لَكَ إِنكَ عُريَان؟ هَل أَكَلتَ مِن ثَمَرِ الشجَرَةِ التِي نَهَيتُكَ عَنهَا؟»[3].

وقد استعاد النصّ القرآني هذا الحدث على نحو مخصوص، فلئن ذكر إقدام الإنسان على الأكل من الشجرة المحظورة، ووافق النصّ التوراتي القول: إن اكتشاف الإنسان عورته تزامن مع الأكل، فإن تميز النصّ القرآني تمثّل في أن غاية الشيطان من الإيقاع بآدم وزوجه جعلهما يدركان سوءاتهما، وذلك في قوله تعالى: ﴿فَوَسْوَسَ لَهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ لِيُبْدِىَ لَهُمَا مَا وُۥرِىَ عَنْهُمَا مِن سَوْءَٰتِهِمَا﴾ [الأعراف: 20]، وفي موضع آخر من السورة نفسها نزع ﴿عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْءَٰتِهِمَآ﴾ [الأعراف: 27].

---

(1) سفر التكوين: 2/ 25.
(2) سفر التكوين: 3/ 10.
(3) سفر التكوين: 3/ 11.

عقد النصّ القرآني مقارنة بين غاية الشيطان وغاية الإله، فالأول أراد الإيقاع بآدم كي يثبت لله أن تفضيله لآدم عليه (إبليس) أمر غير صائب. أما الله فبنهيه آدم عن الأكل من الشجرة المحظورة أراد اختبار الإنسان، أَتراه أدرك ماهية ما تعلّم يوم علّمه ربه ﴿ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البَقَرَة: 31] أم تراه نسي؟

أخبرنا (**القرآن الكريم**) أن آدم وزوجه ضعفا وأكلا من الشجرة المحرّمة، ويبدو أنّ آدم وزوجه لم ينسيا الأوامر والنواهي الإلهية القائلة: ﴿وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[1]، وإنما نسيا الحكمة الإلهية التي تقول: إنّ الله علّم آدم؛ أي أنّ آدم مدين في علمه لله، فلماذا رفض العلم الإلهي واتّبع الشيطان؟

نسي آدم النصائح الإلهية القائلة إن إبليس ﴿هَٰذَا عَدُوٌّ لَّكَ وَلِزَوْجِكَ فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ ٱلْجَنَّةِ فَتَشْقَىٰٓ﴾ [طٰه: 117].

إنّ هذه الآية اختزلت علاقة إبليس بالإنسان، فليس من العسير أن نلاحظ ذلك الانتقال الطريف من قصة آدم أبي الإنسانية إلى آدم الإنسان في كلّ مصر وعصر، فرأى آدم وحواء إبليس يعاديهما جهراً، ويتوعدهما، ويهدد بالانتقام منهما حسداً وبغضاً، ولما ﴿وَقَاسَمَهُمَآ إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ ٱلنَّٰصِحِينَ﴾ [الأعرَاف: 21]، ﴿فَدَلَّىٰهُمَا بِغُرُورٍ﴾ [الأعرَاف: 22] صدّقاه، وأكلا من الشجرة المحرّمة، وعصيا أمر ربهما.

ونحن إذا ما قارنا بين التصوّر التوراتي والتصوّر القرآني في ما يتعلق بموقف الإله من أفعال آدم، ألفينا النصّ الإسلامي لا ينقل لنا تراشقاً بالتهم بين آدم وحواء، فلم يحمّل الواحد منهما الآخر المسؤولية، فكلاهما أكل عن طيب نفس وخاطر، فكانا بذلك مخلوقين ضعيفين[2]، يتعاملان مع الأشياء ببساطة وبداهة، وفي ذلك علامة جهلهما، وما ارتكابهما المعصية،

(1) القرآن، البقرة: 2/ 35، والأعراف: 7/ 19.
(2) القرآن، النساء: 4/ 28.

ثمّ وقوفهما أمام الله يطلبان غفرانه، إلا دليل على أنهما ما أرادا الإساءة إلى الله[1].

ب- ستر العورة:

الثوب ستر للإنسان، وغطاء للجسد، ولا سيما ما عدّ منه عورة، على أنّ ميل الإنسان إلى الستر يتنافى وفق النصوص المقدسة مع أصل الإنسان؛ ذلك أن الإنسان شأنه شأن سائر الكائنات الحية لم يرَ في خلقه عارياً نقصاً أو عيباً؛ إذ عدّت النصوص المقدسة اكتشاف الإنسان العري الدافع الحقيقي الذي دفع به إلى ستر عورته، فهي لم تذكر أنّ ارتداءه الثوب كان اتقاء برد.

إنّ اكتشاف آدم وحواء لعورتيهما تزامن مع سعيهما إلى الخلود، فكان تأمل الإنسان لكينونته سبباً في نشأة الحضارة الإنسانية التي بدأت يوم أراد آدم أن يكون عارفاً، فكان الجنس مدخلاً، وكان الثوب فاتحة الفعل البشري؛ ذلك أنّه لما اكتشف كلٌّ من آدم وحواء العري «خَاطَا لأَنفُسِهِمَا [كذا] مَآزِرَ مِن أَورَاقِ التين»، لكن الربّ الإِلَه «كَسَا[هُمَا] رِدَاءَينِ مِن جِلدٍ صَنَعَهَا [كذا] لَهُمَا».

فلماذا خاطا الثوب؟ ولماذا اختارا أوراق التين دون غيرها من الأوراق؟ وما الذي دفع بالرب الإله إلى استبدال «رِدَاءَينِ مِن جِلدٍ» بأوراق التين؟

أخطأ آدم بأن ذاق من الشجرة المحظورة، ولم يعِ أنه أخطأ قبل قدوم الربّ الإله، ولكنه وعى عورته وعورة حواء، ولم يستحِ منها ولم تستحِ، وكيف يكون ذلك منهما، وهما واحد في صيغة المثنى؟

قام آدم وحواء إلى أوراق التين يستران بها عورتهما، عندما طرق صوت الله مسامعهما، وذاك أمر توارثه الناس إلى يومنا هذا، إذا فوجئ المرء بغريب عمد إلى رداء يستره، أو حاجب عن الأعين يخفيه، كان الربّ الإله غريباً بالنسبة إلى آدم وحواء، وأوراق التين تدلنا على ذلك.

(1) القرآن، الأعراف: 7/ 23.

أخفى آدم عن الربّ الإله ما لم يخفه عن حواء، وكذلك فعلت حواء، وقد يرى البعض في قول آدم «سَمِعتُ صَوتكَ فِي الجَنةِ فَاختَبَأتُ خشيَةً مِنكَ لِأَني عُريَان»(1) احتراماً للربّ الإله، ولكن متى عدنا إلى «التين» وجدناه دالاً على الخصوبة؛ إذ رأت فيه شعوب الشرق القديم منشّطاً جنسياً؛ ولذلك عَدُّوه هازماً للعقم(2)، وقد أحسّ آدم في جنة الربّ الإله بعقم الحياة. فكان التين رمز الخصوبة والجنس، ولكنّه رمز لإرادة البقاء(3). أمران لا يتقابلان في حال آدم، ولكن متى تذكرنا جواب الابن عندما أوهم أباه بأنّه نادم أشد الندم، فإنّ أخذ آدم «أوراق التين» دال على رغبته في البقاء، أخذ الابن أوراق التين كي يقول للأب «إنني أنتمي إلى هذه الجنة».

ويبدو أن الرب الإله فهم مضامين رسالة الابن، فنراه يستبدل بأوراق التين الجلد، فلئن كان آدم يريد أن يأخذ معه أوراق التين تذكاراً يخلّد متعة نالها في «جنة الربّ الإله»، فإن الربّ الإله قام يستر عورته بجلد يكون مانعاً بين آدم والجنة من جهة، وبينه وبين حواء من جهة أخرى، فَقَدَ عريه فأخرج من الجنة، وبذلك تكون الجنة فضاء للأصل، وتكون الأرض فضاء للدخيل.

إن الأصل في الإنسان الطاعة والامتثال للأمر الإلهي، والتمتع بالنعيم والخيرات دون عناء أو مشقة. أمّا الناشئ الجديد فهو الكدّ والمكابدة والتألم، ولا سبيل إلى تجنب ذلك ما لم يسترجع الإنسان وضعه الأصلي(4).

ج- الجنس أصل المعرفة الإنسانية:

نهض الجنس في أحداث الخلق بأدوار مختلفة، فلئن كانت الرغبة الجنسية في النصّ التوراتي السبب الرئيس لارتكاب الإنسان الخطيئة، فإنّ

---

(1) سفر التكوين: 3/ 10.

(2) Adriana Bailey, Ecole biblique, (op. cit.), p. 87.

(3) Ibidem.

(4) Catechism of the Catholic Church, Paulist Press, London, UK, p. 153.

النصّ التوراتي في موضع آخر من سفر التكوين رأى في الجنس السبب في تكاثر الإنسان وتزايده، وهو ما ترتب عليه توطيد أقدام الإنسان على الأرض.

ولما كان الجنس تكاثراً، فإن التكاثر أولاد، والأولاد قاتل ومقتول، وهكذا تحول الجنس من علامة دالة على كينونة الإنسان إلى ماهية للمعرفة، فبالجنس انتقل الإنسان من الوحشية إلى الحضارة.

وفيما يتعلق بهذه المسألة نلاحظ أن النصّ التوراتي لم يخرج على التصور العام لأساطير الشرق القديم، ففي بلاد الرافدين نشأ أنكيدو، وشبَّ كأنه وحش من وحوش البرية يأكل العشب، ويرد الماء كسائر الحيوانات، ويثير مرآه الذعر في النفوس، فسمع الملك جلجامش المعتد بقوته بأمر أنكيدو وحش البرية، لم يرسل جلجامش ملك أوروك بالجيوش لتأتيه بأنكيدو، ولم يتجهز لنزاله؛ بل أرسل إليه إحدى البغايا المحنّكات، كان الجنس أشدّ فتكاً من النزال والعراك، حوّلت الباغية أنكيدو من «الحالة الحيوانية البهيمية إلى الحالة الإنسانية»[1]، وذلك عندما «نضت ثيابها، فوقع عليها/ وعلّمت الوحش الغر فنّ المرأة، فانجذب إليها، وتعلق بها/ [وهكذا] أضحى أنكيدو خائر القوى، لا يستطيع أن يعدو كما كان يفعل من قبل/ ولكنه صار فطناً، واسع الحسّ والفهم»[2].

لما أدرك أنكيدو ماهية الجنس، تحوّل من الجهل إلى المعرفة؛ لأن الجنس اجتماع، والاجتماع كثرة، والكثرة تعاون، وليس شأن آدم ببعيد من شأن أنكيدو، على الرغم من الفروق التي تطفو هنا وهناك، وكذا الأمر بالنسبة إلى حواء مقارنة بالباغية المحنّكة، فكلتاهما انتصرت، على أن حواء بانتصارها أعادت آدم إلى الأرض التي منها خُلق، وانهزم الربّ الإله يوم أراد الاحتفاظ بالابن، ففشل.

---

(1) الربيعو، التركي علي، الإسلام وملحمة الخلق والأسطورة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط1، 1992م، ص127.
(2) المرجع نفسه، ص128.

خاتمة الفصل:

احتلت «أحداث الخلق» حيّزاً مهماً من آي النصّ التوراتي والنصّ القرآني، وقد قدّم كل نصّ تصوّراً خاصاً به، على الرغم من انطلاقهما في أغلب الأحيان من أحداث متشابهة.

وقد تجلّى الاختلاف في أكثر من مستوى، من ذلك أن النصّ التوراتي فَصّل أحداث الخلق تفصيلاً دقيقاً، فأتى على جميع مراحله، ورتّبها ترتيباً زمنياً، معتمداً منطق التوليد، وقد مرَّ «حدث الخلق» بمراحل ثلاثٍ، خلق الربُّ الإله، في **المرحلة الأولى**، الموجودات (الأجرام والحيوانات...) من عدم، أما في **المرحلة الثانية** فخُلقت الأرض.

اكتملت عناصر الكون، وتحددت أدوار المخلوقات في المرحلة الثانية؛ إذ خُلق آدم على صورة الرب الإله الذي ميّز آدم عن سائر المخلوقات بأن منحه سلطة عليها، وهو ما يوحي بأن جنة الإله خضعت لترتيب هرمي (الربّ الإله، آدم...). أما **المرحلة الثالثة** فتميزت بخلق حواء من ضلع آدم، وقد عَدَدْنا هذا الحدث أهم الأحداث بالنظر إلى الدور الرئيس الذي نهضت به حواء في خرق آدم للأوامر الإلهية، فهي ساهمت في إعادة ترتيب العلاقات التي ربطت آدم بسائر الأطراف.

على أن الجامع بين المراحل الثلاث القول: إنّ الربّ الإله خلق الكون عبر الكلمة، وقد ذهبنا إلى أن هذا الأمر يجعل فعل الخلق سراً إلهياً عصياً على الأفهام؛ إذ لا نعلم كيف انقلب اللفظ فعلاً، وكيف تحول الصوت إلى كتلة متحيزة في الزمان والمكان بعدما لم يكن شيئاً.

إن الخلق بوساطة الكلمة كان تعبيراً عن واقع ثقافي مداره وعي الإنسان بأن ما يميزه عن بقية الموجودات (الحيوانات، الجوامد...) كونه حيواناً متكلّماً، فإذا بالكلام صنو العقل، زد على ذلك أنّ الكلمة عُدّت في الثقافات الشرقية أُسّ المعرفة بمختلف ضروبها، وهي الأداة التي تُؤسَّس بها الحياة، ويتواصل بها الإنسان مع الآخرين، وبها يوجد ما لا يوجد.

أباح الربّ الإله لآدم ما لم يبح لغيره، فكان آدم الابن، وكان الربّ الإله الأب؛ الذي على الرغم من حبه لآدم خصّ نفسه بالخلود، وفي ذلك استعارة لصراع الآباء مع الأبناء الذي حفلت به الأساطير الشرقية القديمة[1]؛ إذ لم تخرج علاقة الربّ الإله بآدم عن هذا الأفق؛ ذلك أن الربّ في سبيل منع آدم من الأكل من شجرة معرفة الخير والشرّ، عمد إلى الترهيب زاعماً أن الآكل منها ميت، وقد أثار أكل آدم من الشجرة حنق الربّ الإله وغضبه؛ إذ رأى في فعل آدم بوادر تمرد وخروج على سلطانه.

وفي هذا السياق نزّلنا «حلول آدم وحواء بالأرض» باعتباره عقاباً إلهياً، وشكلاً من أشكال التخلص من الابن المتمرد، ومحاولة لاسترجاع النظام.

أراد مدوّنو سفر التكوين أن ينأوا بآدم عن تهمة الإساءة إلى الأب/ الربّ الإله، فعمدوا إلى منحه دوراً جديداً لم يألفه الأبناء في النصوص الدينية السابقة (أساطير الخلق البابلية والسومرية....)؛ إذ بدا طفلاً غراً لا يعي ما يفعل، من ذلك أن حواء عندما أغرته بالأكل لم يمانع.

وقد نتج عن هذا التصوّر أن حملت حواء وزر الخطيئة، ويعود الأمر في ذلك إلى رغبة المجتمع الذكوري في تبرير العنف الذي سلطه -ولا يزال- ضدّ المرأة؛ التي عُدّت رمزاً للفساد، فهي المسؤولة عن فقدان آدم (الذكر) جنة كان ينعم فيها بالمتع، والملذات.

بنى سفر التكوين مواقفه من المرأة بناء دقيقاً، بدءاً من خلقها؛ إذ جعلها مخلوقاً من درجة ثانية، فلم يمنحها دوراً غير مؤانسة آدم، والسهر على راحته، فإذا بها مخلوق دخيل على الجنة، لم يكن وجوده مخططاً له مسبقاً.

وفي هذا المستوى، عمد النصّ التوراتي إلى عَدِّها نقطة الضعف في حياة

---

(1) نذكر مثالاً على ذلك مردوخ الذي أطاح بأبيه في سبيل أن يكون سيد آلهة بابل. انظر: السواح، فراس، مغامرة العقل الأولى، مرجع سابق، ص52.

الذكر، فهي التي أصغت إلى الحية[1]، وهي من وسوس لآدم بالأكل، فإذا حواء والحية رمز الفساد، والغواية، والشهوة الجنسية.

وترتب على اكتشاف آدم للجنس (العورة) اكتشاف للخير والشرّ، ولما كان للشهوة الجنسية دور رئيس في هذا الاكتشاف، فإن النصّ التوراتي نبذ الجنس، ورأى فيه عائقاً يحول دون المصالحة بين الإنسان والربّ الإله.

وفي المقابل عمد النصّ القرآني إلى إعادة بناء العلاقة القائمة بين الإنسان، والأرض، والله، وسائر المخلوقات حية كانت أم جوامد، في عالم الأعيان وجدت أم في عالم الغيب، مرئية هي أم غير مرئية، فعلى الرغم من انطلاق النصّ القرآني من أحداث النصّ التوراتي وفواعله، نسج تصوراً جديداً لماهية الخلق، ومنزلة الإنسان، وما ارتكبه من معصية.

وقد تجلت هذه الرؤية الجديدة في مستويات عديدة، منها أن النصّ القرآني امتنع عن ذكر الأسباب التي دعت الله إلى منع آدم من الأكل من الشجرة، وقد عَدَدْنا المنع شكلاً من أشكال الاختبار الإلهي لآدم. أما عصيان الإنسان ربه فدلّ على رغبته في أن يكون حراً مسؤولاً عن أفعاله، وذلك، في تقديرنا، أهم الأسباب التي دعت الله إلى اتّخاذ الإنسان خليفة له في الأرض، وقد ترتب على هذا التفضيل ظهور طرف معارض هو إبليس؛ الذي ناصب الإنسان العداء.

وبيّنا في هذا المجال أن النصّ القرآني لم يرَ في وقوع الإنسان في حبائل إبليس إلا علامة على أهم صفة تميز الإنسان، وهي صفة الضعف التي جُبل عليها، نافياً في الوقت نفسه أن يكون الإنسان تعمّد الإساءة إلى الله.

إن ضعف الإنسان له مستويان، دلّ **الأول**: على أن الإنسان ناقص، فإبليس لما زيّن الأمر لآدم وزوجه صدّقاه، وخرقا المنع بأن أكلا من الشجرة المحرمة. أما **الثاني**: فمداره على أن الإنسان كان قوياً بضعفه، فهو الوحيد

(1) انتهى بنا تفكيك الدلالات الرمزية للحية إلى اعتبارها رمزاً للجنس شأن شجرة التين.

الذي أراد أن يجرب، وأن يغامر، بدلاً من أن يظلّ عبئاً ثقيلاً على الله، وقد وقع الإنسان لأنه الوحيد الذي أراد أن يسير على خُطى الله، فإذا الإنسان استكمل إنسانيته بالمعصية، وبها استحق أن يكون خليفة الله، فبها تحولت الخلافة من حيّز القوة إلى حيّز الفعل.

عبّر النصّ القرآني عن هذه الرؤية باعتبار حلول الإنسان بالأرض هبوطاً تبدأ معه مهمة الإنسان (الخلافة)، متجاوزاً بذلك الطرح التوراتي الذي عدّ صنيع الإنسان إساءة تعبّر عن فساده، فإذا الأرض فضاء للعقاب، ورمز للدناءة.

قدّم النصّ القرآني رؤية جديدة صاغها في قوالب قديمة (الأحداث التوراتية) راسماً مساراً جديداً للإنسان، بأن جعل حياته صراعاً دائماً بين الخير والشرّ، فإذا الأصل في الإنسان المكابدة والشقاء نحتاً للذات، وبناء للعالم، وتأسيساً للمعنى.



الفصل الثاني
الإنسان في الأرض

تمهيد:

بيّنا، في الفصل السابق من هذا الباب، الدلالات الرمزية المتعلقة بأكل آدم وزوجه من الشجرة، ووضحنا أنّ خرق الأمر الإلهي مثّل خرقاً للنظام السائد، وبداية تمرّد دال على رغبة الإنسان في مقاسمة الربّ الإله السلطة بالنسبة إلى (**العهد القديم**)، في حين كان هذا الحدث في النصّ القرآني دالاً على بداية تحقيق الإنسان لذاته، وهو ما أهّله للاضطلاع بالتكليف الإلهي المتمثّل في خلافة الله في الأرض.

إن اختلاف النصّين في تحديد ماهية الأكل من الشجرة المحرّمة ودلالاته انعكس على ماهية وجود الإنسان على الأرض، ففي النصّ التوراتي كان الحلول بها عقاباً إلهياً، وشكلاً من أشكال الحرمان، في حين أعطى النصّ القرآني هذا الحدث دلالتين مختلفتين، ففي «سورة الأعراف» كان الهبوط نتيجة لإصغاء الإنسان للشيطان[1]، وهو ما يوحي بأن الهبوط إلى الأرض كان عقاباً. وفي المقابل أشارت الآية الثلاثون من «سورة البقرة» إلى أن الهبوط تحقيق للمشروع الإلهي الذي أُعدّ قبل ارتكاب الإنسان المعصية.

---

(1) القرآن، الأعراف: 7/ 27.

بيد أن اللافت للانتباه في كلا النصين، ولا سيما القرآن الكريم، أنهما لم يتخذا من حياة آدم وزوجه في الأرض موضوعاً رئيساً من مواضيع روايتيهما؛ بل إنهما ركّزا على صراع ابني آدم، باعتبار الابنين امتداداً لأبويهما.

ولعلّ الروايتين وجدتا في صراعهما النموذج الذي تعالج من خلاله جملة من الرؤى والتصوّرات لمنزلة الإنسان وعلاقته بالآخر، فإذا الصراع بين الابنين ثري بالدلالات والرموز المتعلقة بالطقوس والعادات التي تناقلتها البشرية منذ زمن غير معلوم.

وفي هذا الفصل نسعى إلى الإلمام بدلالات حلول الإنسان بالأرض، وما حفّ به من أحداث، وما تولّد منها من تصوّرات ومعتقدات في مبحثين، نتطرق في **الأول** إلى دلالة «حلول الإنسان بالأرض» في (**التوراة**) و(**القرآن الكريم**). أما **الثاني** ففيه نعالج علاقة الإنسان بالإنسان من جهة، وعلاقته بالله من جهة أخرى، وذلك بالنظر في طقوس القربان والدفن في صراع ابني آدم.

فما أهم مميزات الحلول بالأرض في النصّ التوراتي والنصّ القرآني؟ ولماذا اختلف النصّان في تسمية الحلول، فعدّه **الأول** «سقوطاً»، في حين وسمه **الثاني** بـ «الهبوط»، وهل لاختلاف التسميات دلالات؟ وكيف رسم كل نصّ علاقة الإنسان بالأرض؟ وما منزلتها (الأرض) في النصّين؟ وما أهم دلالات صراع ابني آدم في النصين المقدسين؟

المبحث الأول

حلول الإنسان بالأرض

اتفق النصّان المقدّسان في القول: إن آدم وزوجه بعد خرقهما للنواهي الإلهية تحوّلا إلى الأرض بأمر إلهي، وقد سُمّي هذا الحدث في (**التوراة**) بـ «السقوط» (La chute)، في حين عَدَّه النصّ القرآني «هبوطاً»[1].

(1) انظر على سبيل المثال: البقرة: 2/ 36، 38، والأعراف: 7/ 24، وطه: 20/ 123.

إن اختلاف التسميات يوحي باختلاف الدلالات؛ ذلك أن من المعاني المرتبطة بالسقوط التحوّل من منزلة إلى أخرى أقل شأناً، في حين يدل «الهبوط» على الانتقال من مكان إلى آخر، ولا يحمل أيّ دلالة على المسّ بشأن الإنسان ومنزلته[1].

نذهب في هذا الرأي بالنظر إلى أن النصّين اختلفا في تحديد منزلة الإنسان، وعلاقته بالأرض، ففي **(التوراة)** كان السقوط تتمة للعِقاب الذي بدأه الربّ الإله بمسخ الحية وجعل حواء تتوجع عند الوضع. أما **(القرآن الكريم)** فجعل الهبوط بداية تحقق للمشروع الإلهي المتمثّل في استخلاف الإنسان، وفي ذلك تجاوز للتصور التوراتي القائل: إن حلول الإنسان بالأرض شكل من أشكال العقاب الإلهي المسلط عليه.

أ- دلالات العِقاب الإلهي المسلّط على الإنسان في التوراة:

روى سفر التكوين أن الربّ الإله عاقب آدم وصاحبته حواء على انتهاكهما أوامره؛ بأن طردهما من جنة عدن، بيد أن السقوط الذي حدّثنا عنه سفر التكوين يظلّ حاملاً لدلالات غير واضحة؛ ذلك أن متن السفر نفسه احتوى على إشارات كثيرة توحي إلى القراء بأن جنة الربّ الإله جنة أرضية.

وبناء على تلك الإشارات نقول: إن خروج آدم وحواء من جنة الربّ الإله بمنزلة القطيعة التي تحدث بين الأب وابنه لسبب أو لآخر، فالربّ الإله طرد من بيته/ جنته الإنسان عقاباً له، أو خوفاً من رغائبه وشهواته التي قد تطال الربّ الإله شرورها.

إن الربّ الإله لم يكن واعياً وعياً تاماً بعواقب قراراته، بل لعلّه اتّخذها في سورة غضب، فكانت أوامره ردّة فعل، وتعبيراً صادقاً عن انفعاله وشعوره بالارتباك والخوف؛ إذ لم نجده يحدد لآدم أفعالاً يجب عليه إنجازها في

(1) بوحديبة، عبد الوهاب، الإنسان في الإسلام، مرجع سابق، ص22.

الأرض؛ بل إن الإشارات الواردة في النصّ التوراتي، والمتعلقة بنشاط آدم في الأرض، لم تخرج على دائرة رغبة الربّ الإله في التشفّي من الإنسان، والتلذذ بعذابه؛ ففي الآيات الممتدة من الآية السابعة عشرة إلى الآية الرابعة والعشرين من الإصحاح الثالث من سفر التكوين نقرأ: «وَقَالَ لِآدَمَ: لِأَنكَ أَذعَنتَ لِقَولِ امرأَتِكَ، وَأَكَلتَ مِنَ الشجَرَةِ التِي أوصَيتُكَ قَائِلاً: لَا تَأكُل مِنهَا. فَالأَرضُ مَلعُونَةٌ بِسَبَبِكَ، وَبِالمَشَقةِ تَقتَاتُ مِنهَا طُولَ عُمرِكَ. شَوكاً وَحَسَكاً تُنبِتُ لَكَ، وَأَنتَ تَأكُلُ عُشبَ الحَقلِ، بِعَرَقِ جَبِينِكَ تَكسَبُ عَيشَكَ حَتى تَعُودَ إِلَى الأَرضِ، فَمِن تُرَابٍ أُخِذتَ، وَإِلَى تُرَابٍ تَعُودُ. وَسَمى آدَمُ زَوجَتَهُ «حَواءَ» لأَنهَا أُم كُل حَي، وَكَسَا الرب الإِلَهُ آدَمَ وَزَوجَتَهُ رِدَاءَينِ مِن جِلدٍ صَنَعَهَا لَهُمَا. ثُم قَالَ الرب الإِلَهُ: «هَا الإِنسَانُ قَد صَارَ كَوَاحِدٍ مِنا يُمَيزُ بَينَ الخَير وَالشر. وَقَد يَمُد يَدَهُ، وَيَتَنَاوَل مِن شَجَرَةِ الحَيَاةِ، وَيَأكُلُ وَيَحيَا إِلَى الأَبَدِ». فَأَخرَجَهُ مِن جَنةِ عَدنٍ لِيَفلَحَ الأَرضَ التِي أُخِذَ مِن تُرَابِهَا. وَهَكَذا طَرَدَ اللهُ الإِنسَانَ مِن جَنةِ عَدنٍ، وَأَقَامَ مَلَائِكَة الكَرُوبِيمَ وَسَيفاً نَارِياً مُتَقَلباً شَرقِي الجَنةِ لِحِرَاسَةِ الطَرِيقِ المُفضِيَةِ إِلَى شَجَرَةِ الحَيَاةِ».

انتهك آدم وحواء الأوامر الإلهية، وخرقا المحظور، واستباحا ما لم يبح لهما، ولم يعد من الممكن بقاؤهما في الجنة، فآدم بأكله من شجرة «معرفة الخير والشرّ» طمع في ما ليس له.

وعى الربّ الإله أن آدم لن يقف عند هذا الحدّ، فـ «قَد يَمُد [آدم] يَدَهُ، وَيَتَنَاوَلَ مِن شَجَرَةِ الحَيَاةِ» فينال الخلود، وهو ما أدى إلى طرد آدم إلى الأرض التي بدت في أقوال الربّ الإله دار شقاء وعناء وتعب وكدّ (بالتعب تأكل منها، تأكل عشب الحقل...).

اعتقد آدم بأن الأم في كيانه يحملها في حلّه وترحاله، يحملها في اسمه[1] وفي كينونته وفي جسده، وما وعى أن الأرض/الأم أنثى شأنها شأن

(1) انظر: عبد الملك، بطرس، قاموس الكتاب المقدس، مرجع سابق، ص3.

حواء، فإذا بآدم لحظة اتصاله بحواء استعاد أصوله/الأرض، ذلك أن حواء لم تفعل شيئاً لآدم كي تقنعه بالأكل؛ لأن آدم لم يكن أنكيدو الوحش، كان آدم يريد حياة جديدة يتخذ فيها القرارات بنفسه، ملّ آدم الأوامر والنواهي، فلم يبدِ أسفاً، ولم يظهر امتعاضاً، ولم يصرخ في وجه حواء محمّلاً إياها مسؤولية ما نزل به من العِقاب.

ذلك بعض ما يوحي به صمت الراوي عن سرد مشاعر آدم لحظة السقوط، فآدم لم يرجُ أباه أن يغفر له خطيئته، ولم يتّخذ له شفيعاً، فلو كان آدم شعر بالحزن والأسف، فهل كان الراوي سكت عن ذكر ذلك؟

ليس للراوي في مثل هذه المواضع أن يكذب، لأنه لا يحكي ولا يقص، بل يدوّن وثائق، وتدوين الحقائق يقتضي نظرياً النقل الأمين، ذلك أن المقام ليس للتسلية أو للإمتاع، بل هو مقام جدّ، فالقصة قصة نشأة الإنسان ووجوده على هذه الأرض.

إن المعادلة واضحة منذ البدء؛ لذلك يجب أن يعود آدم إلى الأرض، ويجب أن يترك الربّ الإله وحيداً، وكيف لا يحن آدم إلى أمه، وقد «أَخَذَ الرب الإِلَهُ آدَمَ، وَوَضَعَهُ فِي جَنةِ عَدنٍ لِيَفلَحَهَا، وَيَعتَنِيَ بِهَا»(1). علّمه الفلاحة، والفلاحة سمة من سمات الأرض.

ما كان يحول دونه والعودة زال؛ إذ بات آدم بالخطيئة كائناً أرضياً خالصاً، لا صلة له بعالم الأب. قالوا: إن الربّ الإله طرد آدم، ولكن لو أن الربّ الإله لم يطرده، فهل كان آدم لينتهي عن الخطيئة فلا يعيدها؟

ما كان آدم ليرضى بالبقاء في جنة الربّ الإله، وما كان مؤلّف القصة ليرضى بذلك، فلا معنى لقصة آدم إن كانت النهاية هكذا. آدم لن يبقى إن هو لم يحوّل جنة الربّ الإله إلى أرض يمارس فيها الجنس، ويتخاصم فيها

(1) سفر التكوين: 2/ 5.

الأبناء، وهو أمر لن يرضى به الربّ الإله لأن «جنة الربّ الإله» عرشه، والعرش رمز العلو والألوهية[1].

إن عودة آدم إلى الأرض مسألة واضحة منذ البدء لا تحتاج إلى تأويل، فآدم الذي ارتكب الخطيئة ليس آدم الذي خلقه الربّ الإله من تراب «وَنَفَخَ فِي أَنفِهِ نَسَمَةَ حَيَاةٍ»[2]، آدم الذي ارتكب الخطيئة خلق بعد أن خُلقت حواء التي أحيت فيه الشعور بالذات، ومنحته كينونته، فخرج من جلباب أبيه، وما عاد يرضى بالعيش تحت الوصاية.

استعارت الرواية التوراتية من الأساطير الشرقية القديمة صورة الابن الرافض لأوامر الأب، والساعي إلى الإطاحة به، واعتلاء عرشه، وهي لا تنسى أن تخبرنا عن الآلهة/الملوك الذين بمجرد اعتلاء الحكم يبادرون إلى قتل أولادهم[3].

ولعلّ الربّ الإله طرد ابنه آدم عندما تذكر ذلك، فما كان الأب بقادر على سفك دم ابنه آدم، وما كان له أن يخاطر ببقاء آدم إلى قربه، وبهذا المعنى لم يكن طرد الربّ الإله لآدم اختياراً بقدر ما كان ضرورة، استوجبها منطق القصّ، ومنطق العلاقة بين الآباء والأبناء في الفكر الأسطوري، فإذا العِقاب مرحلة لا بدّ منها كي تكون النهاية.

أعاد الربّ الإله آدم إلى الأرض، والأرض منبته، منها جُبل وإليها أُرجع، وفي إرجاعه إليها تصالح بينه وبين ذاته، ولكنه أيضاً إيحاء بأن قربه من الربّ الإله كان شرفاً ناله الإنسان عطفاً وشفقة من الربّ الإله، دون أن يكون مستحقاً له.

إن العودة إلى الأرض في الرواية التوراتية حطٌّ من شأن الإنسان ومنزلته،

---

(1) السواح، فراس، مغامرة العقل الأولى، مرجع سابق، ص54.
(2) سفر التكوين: 2/ 7.
(3) السواح، فراس، مغامرة العقل الأولى، مرجع سابق، ص42.

فالربّ عندما أعلم آدم بعقابه عدد مظاهر التعذيب، فإذا العسر والفاقة والمعاناة ما ينتظر الإنسان، قائلاً له: «فَالأَرضُ مَلعُونَةٌ بِسَبَبِكَ. وَبِالمَشَقةِ تَقتَاتُ مِنهَا طُولَ عُمرِكَ. شَوكاً وَحَسَكاً تُنبِتُ لَكَ وَأَنتَ تَأكُلُ عُشبَ الحَقلِ. بِعَرَقِ جَبِينِكَ تكسَبُ عَيشَكَ حَتى تَعُودَ إِلَى الأَرضِ فَمِن تُرَابٍ أُخِذتَ وَإِلَى تُرَابٍ تَعُودُ»[1].

في الملكوت فَقدَ آدم طهر فطرته، وانتهك المحظور، ودنس المحرمات، فطرد. قضى في جنة الربّ الإله أياماً أو سنين ينعم بالسعادة والطمأنينة، وخرج منها موسوماً باللعنة والخزي والعار، فإذا باللعنة تلحق الأرض بمجرد أن وطئها[2].

أنشأ النصّ التوراتي علاقة ملؤها الشكّ وسوء النية بين الربّ الإله وآدم، فالربّ الإله طرد آدم من الجنة لأنه أصر على التحدي، فإذا بالفعل البشري يوازي الفعل الإلهي في دلالاته على القدرة، والاستقلال بالذات.

ولازم هذا التصور الفكر الديني اليهودي، وتاريخ الجماعة منذ نشأتها، وهو، في تقديرنا، العامل الوحيد الذي كان وراء نزوعها إلى التمرد على الربّ الإله، وعصيان أوامره في أغلب الفترات التاريخية.

ب- خلافة الإنسان لله في الأرض (التصوّر القرآني):

إنّ المتأمل في حلول الإنسان في الأرض في النصّ القرآني يتبيّن له وجود وجوه تشابه بين النصّ الإسلامي والنصّ التوراتي، إلى درجة تكاد تكون فيها أحداث **(القرآن الكريم)** محاكاة لأحداث **(التوراة)** تسايرها حذو النعل بالنعل.

ولكن متى دققنا النظر في **(القرآن الكريم)** وجدناه يُعلم منذ البدء أنّ آدم خُلق ليُعمّر الأرض، ولم يُخلق ليسكن الجنة، فإذا هبوطه تحقيق للمشروع

(1) سفر التكوين: 3/ 17-19.

(2) إقبال، محمد، تجديد التفكير الديني في الإسلام، تعريب عباس محمود، تقديم عبد المجيد الشرفي، سلسلة معالم الحداثة، دار الجنوب، تونس، 2006م، ص94.

الإلهي الذي حُددت معالمه الرئيسة قبل أن يرتكب آدم المعصية[1]. زدِ على ذلك أن الله غفر معصية آدم ﴿فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [البقرة: 37]، فأحسن الله بذلك لآدم وزوجه بأن أجزل عليهما نعمه، وأظهر لهما عطفاً قبل الهبوط وبعده.

ب- 1- الهبوط إلى الأرض ودلالات الخلافة:

ذكر (**القرآن الكريم**) معصية آدم في مواضع متناثرة في أكثر من سورة، وأبرز تلك المواضع ما ورد في سُوَر البقرة والأعراف وطه، ففي الأولى نقرأ في الآيتين السادسة والثلاثين والسابعة والثلاثين: ﴿وَقُلْنَا ٱهْبِطُوا۟ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَٰعٌ إِلَىٰ حِينٍ ﴿36﴾ فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ﴾. وفي الثانية نقرأ في الآيات الممتدة من الآية الثالثة والعشرين إلى الآية الخامسة والعشرين: ﴿قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿23﴾ قَالَ ٱهْبِطُوا۟ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَٰعٌ إِلَىٰ حِينٍ ﴿24﴾ قَالَ فِيهَا تَحْيَوْنَ وَفِيهَا تَمُوتُونَ وَمِنْهَا تُخْرَجُونَ﴾. أما في الثالثة، فنقرأ في الآيات الممتدة من الآية السابعة عشرة بعد المئة إلى الآية الخامسة والعشرين بعد المئة: ﴿فَقُلْنَا يَٰٓـَٔادَمُ إِنَّ هَٰذَا عَدُوٌّ لَّكَ وَلِزَوْجِكَ فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ ٱلْجَنَّةِ فَتَشْقَىٰٓ ﴿117﴾ إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ ﴿118﴾ وَأَنَّكَ لَا تَظْمَؤُا۟ فِيهَا وَلَا تَضْحَىٰ ﴿119﴾ ... قَالَ ٱهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًۢا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى فَمَنِ ٱتَّبَعَ هُدَاىَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ ﴿123﴾ وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ أَعْمَىٰ ﴿124﴾ قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِىٓ أَعْمَىٰ وَقَدْ كُنتُ بَصِيرًا﴾.

إن هذه الآيات اختلفت في بعض العناصر، من ذلك أن الأقوال، التي توجّه بها الله إلى آدم في سورة البقرة، صوّرت الأرض مستقراً للإنسان دون أن تحدّد موقف الله من معصية آدم، ففعل الأمر «اهبط» تعلق بالجماعة (أنتم)

(1) القرآن، البقرة: 2/ 30.

«اهبطوا»، ما يوحي بأن المقصود به أطراف أخرى غير آدم وحواء؛ بل إن الفعل «اهبطوا» في صيغة الأمر -وإن كان متعلقاً بآدم وزوجه- لا يحمل أي دلالة على المسّ بقيمة الإنسان، ولا يحيل على احتقار الله له؛ بل إن الآيات السابقة بيّنت خوف الله على الإنسان «تشقى، تجوع، تعرى، تظمأ، تضحى». ولكنها حددت مسؤولية الإنسان، فهو من أخرج نفسه بنفسه، فالله نهى الإنسان نصحاً وإرشاداً وتحذيراً من مغبة اتخاذ الشيطان خليلاً أو صديقاً، بيد أنّ الإنسان لم يحمل النصائح الإلهية محمل الجد، أو لعلّه نسي[1]، فكان خروج آدم وصاحبته جزاء مستحقاً، لا يدل بأي حال من الأحوال على العِقاب والنفور الإلهيين من الإنسان.

لقد أكدت آيات قرآنية عديدة أن الله فتح باب الغفران على مصراعيه أمام الإنسان، فالعفو الإلهي طال آدم قبل هبوطه ﴿فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [البَقَرَة: 37].

حددت أفعال الإنسان مآله، فهو المتّبع للهدى، وهو المعرِض عنه، هو من يريد لنفسه أن تشقى وتعي، وهو من يجنبها المشقة والعناء.

كانت الأرض في النصّ القرآني امتداداً لعالم السماء، وهي مسلك قويم للعودة إلى النعيم الإلهي، عودة لها أكثر من دلالة، ففي الأولى كان الإنسان يتمتع بالنعيم وطيب الحياة دون جهد أو تعب، فكان ذلك مبعث ريبة الملائكة فيه، إذ شككوا في آدم، وأشاعوا ذلك بينهم، فإذا بالهبوط شكل من أشكال التكليف والتقديم له.

لقد أشار النصّ القرآني بطريقة لا تقبل الشكّ إلى رغبة الملائكة في استخلافها على الأرض؛ إذ قاموا يرغبون في أنفسهم، ويرغبونه (الله) عن آدم بقولهم: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ

---

(1) انظر قوله تعالى في طه: 20/ 115: ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَآ إِلَىٰٓ ءَادَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِىَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُۥ عَزْمًا﴾.

لَكَ﴾ [البَقَرَة: 30]؛ بل إن الآية العاشرة من سورة الأعراف عدّت هبوط الإنسان إلى الأرض شكلاً من أشكال التفضيل، ففيها يقول تعالى مخاطباً بني آدم: ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّٰكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَٰيِشَ ۗ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾.

أراد الملائكة أن يعمروا الأرض في حين أرادها الله لآدم، ففي الأرض المِحن والمصاعب والمصائب تنتظر الإنسان، وفيها الشيطان عدو، فهو من ﴿قَالَ [لله] أَنظِرْنِىٓ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ ﴿14﴾ قَالَ إِنَّكَ مِنَ ٱلْمُنظَرِينَ ﴿15﴾ قَالَ فَبِمَآ أَغْوَيْتَنِى لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَٰطَكَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ﴿16﴾ ثُمَّ لَءَاتِيَنَّهُم مِّنۢ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَٰنِهِمْ وَعَن شَمَآئِلِهِمْ ۖ وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَٰكِرِينَ﴾ [الأعرَاف: 14-17].

إن مقام آدم وزوجه في الجنة بعد المعصية لم يطل، فلعلهما بقيا هناك برهة من الزمن، ذلك أنّ أمر هبوطهما أُعِدّ له سلفاً، فقبل المعصية اختار الله آدم خليفة له في الأرض[1]، فتحوّل آدم وصاحبته من «جنة المأوى» إلى «الأرض» كي يعمراها، ويبعثا فيها الحياة، ويصلحا ما فيها. وقد كان هبوطهما مسبوقاً بلقاء حميمي بين الخالق والمخلوق، وفي الحوار لم نجد ربّاً غاضباً شأن الربّ الإله في سفر التكوين، ولم نجد إشارة واحدة تدل على أن حلول الإنسان في الأرض كان عقاباً إلهياً مسلّطاً على الإنسان.

خسر آدم الجنة ما في ذلك شكّ، ولكنّه حقق إنسانيته، فهو الوحيد الذي تاقت نفسه إلى المغامرة، يوم عرض الله ﴿ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [الأحزَاب: 72].

ب-2- الهبوط إلى الأرض وبداية الصراع بين الإنسان والشيطان:

إنّ الهبوط في النصّ القرآني، خلافاً للنصّ التوراتي، لا يعني «أيّ فساد أخلاقي؛ بل هو انتقال الإنسان من الشعور البسيط إلى ظهور أول بارقة من

(1) القرآن، البقرة: 2/ 30.

بوارق الشعور بالنفس، هو نوع من اليقظة من حلم الطبيعة، أحدثتها خفقة من الشعور بأن للإنسان صلة عِلِّيَة شخصية بوجوده»[1].

أسس النصّ القرآني علاقة جديدة بين الإنسان والأرض وعالم الغيب (عالم الله) وعالم الشهادة (عالم الإنسان)، فما الأرض بملعونة، وما دنّسها حلول الإنسان بها؛ بل باتت حيّزاً للفعل الإنساني المسؤول، وتحقيقاً للمشروع الإلهي المتمثّل في تسفيه أحلام الشيطان؛ الذي أعلن عزمه على غواية الإنسان، والانحراف به عن الصراط القويم.

الأرض موطن الامتحان، فيها يُختبر الإنسان فإما الفوز وإما الخسران، وبين هذا وذاك الإنسان هو من يختار اتّباع النواهي الإلهية، أو الانغماس في مهالك الشيطان ومفاسده، الأرض حرية ومسؤولية، وتحقق للذات، ووعي بالخصوصية.

ومن مفاسد الشيطان الغواية، وبعث الفتن بين الناس، وتحريض بعضهم على بعض، ودفعهم إلى التقاتل، والتنافس، واتخاذ الواحد منهم الآخرَ عدواً، واستباحة المحرمات، فكان سفك الدماء وقتل الأبرياء أكثر الآيات دلالة على وقوع الإنسان في شرك الشيطان. بيد أن الشيطان كان الخاسر الأول؛ إذ أراد إهلاك آدم فما أهلك إلا نفسه، ورأى في هبوط آدم إلى الأرض فرصة من فرص التنكيل والتشفّي، ولم يدرك أنّ هبوطه أمر دبِّر من قبل.

شارك الشيطان العباد أموالهم، وأغرى، وأغوى، وأهلك جمعاً منهم، ولكنه فشل ونجا آدم، وانتهى إبليس ومن اتّبعه من البشر جماعة في القيود ﴿يُحْمَىٰ عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَٰذَا مَا كَنَزْتُمْ لِأَنفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنتُمْ تَكْنِزُونَ﴾ [التوبة: 35].

ألا يكون بذلك إبليس وجماعته أحرى بالشفقة؛ ذلك أنه ظنّ أنه من النار، فإذا بالنار تنهشه، فيها يبدي ويعيد، فإذا هو يكتشف الحكمة بعد فوات الأوان، وكذا شأن أصحابه من قريش، ومن بني إسرائيل.

---

(1) إقبال، محمد، تجديد التفكير الديني في الإسلام، مرجع سابق، ص95.

تأرجح آدم بين التذكر والنسيان، فكان من صُلبه الكفار والمؤمنون، ومن صُلبه أنبياء مصطفون، ومحمد ﷺ واحد منهم، ولكنه غصن حجب الأصول، فإذا هو أشد من أبيه آدم صبراً ورغبة في النجاح، يعجل ﴿بِالْقُرْءَانِ مِن قَبْلِ أَن يُقْضَىٰٓ إِلَيْكَ وَحْيُهُۥ وَقُل رَّبِّ زِدْنِى عِلْمًا ﴿114﴾ وَلَقَدْ عَهِدْنَآ إِلَىٰٓ ءَادَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِىَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُۥ عَزْمًا﴾ [طه: 114-115].

المبحث الثاني

العنف وانتهاك المقدّس

إنّ وجود الإنسان في الأرض دفع به إلى عقد علاقات مع ما يحيط به في العالم من أشياء وظواهر طبيعية، وقد صاغ علاقاته بالآخر وفق رغباته ومصالحه، ولما كان للآخر مصالحه ورغباته التي تتضارب في أحايين عديدة مع مصالح الإنسان، فإنّ العلاقة بين الطرفين كانت متجددة على الدوام، فحيناً كان الاتفاق والتعاون، وحيناً آخر كان الصراع والتقاتل بين الإرادتين، وقد اتّخذ الصراع أشكالاً مختلفة، فكان رمزياً طوراً، ومادياً تارة أخرى.

وتجلّى هذان البُعدان في الصراع الذي قام بين ابني آدم والمذكور في سفر التكوين من (**التوراة**) وفي سورة المائدة من (**القرآن الكريم**).

فما أهم الدلالات الرمزية لهذا الصراع؟ وما أسبابه؟ أَيمكن القول: إن النصّ القرآني استعار من (**التوراة**) هذا الصراع بمختلف دلالاته، أم اقتصر التشابه بين النصّين على ذكر الأحداث والشخوص؟

أ- صراع ابني آدم ومعنى الوجود (العمران والقربان):

تبيّن لآدم في النصّ التوراتي جوهر الرحلة الجديدة، فهي رحلة إنشاء وإعمار يقيمها هو وحواء دون محظورات، أو ممنوعات، فهو من يضع النواهي والأوامر، وحواء آلته في قهر العدم، منها يأتي كل حي، ومعها ينشأ آدم الجديد.

تألّه الإنسان في الأرض التي أقام فيها جنته؛ إذ لم يعد يرى جنة طُرد منها؛ بل لعلّه شكر الربّ الإله على طرده من «جنة عدن»، ففي الأرض أسس عرشه، وبات صنواً لأبيه، ولكنه لم يغفل عن تقديم الطاعة والولاء له (الأب)، ففي النصوص التوراتية قدّم الإنسان القربان إلى الربّ الإله، وقد عدّ ذلك شكلاً من أشكال الاعتذار، بيد أنّ النصّ التوراتي لم يشر، بأيّ حال من الأحوال، إلى أنّ آدم وأبناءه كانوا يسعون إلى استعادة ما حظي به أبوهم من قرب في أحضان الربّ الإله[1].

كانت الجماعة اليهودية والإنسانية جمعاء، في التصوّر التوراتي، راغبة في تجنب سطوة الربّ الإله وغضبه، وهو ما تجلّى في تقربها إليه عند وقوع الأزمات والمحن (الحروب)...

خالف آدم في الرواية التوراتية أوامر الربّ الإله، فعوقب بأن طُرد من جنة الربّ إلى الأرض التي لاقى فيها العذاب والعناء، فبمجرد أن سقط إلى الأرض فَقدَ جميع ملذات «جنة عدن»، وقد وعى الإنسان حجم الخسارة وسوء المآل الذي انتهى إليه، وهو ما دفعه إلى طلب الغفران الذي تجلّى في تقديم القرابين باعتبارها كفّارة عن الذنوب والمعاصي.

وفي هذا السياق ننزّل أحداث صراع هابيل وقايين/ قابيل؛ الذي حُمّل بدلالات رمزية[2] مدارها على صراع حضارتين هما: حضارة الراعي، وحضارة المزارع، وهو صراع احتفت به الأساطير الشرقية القديمة، ففي الأسطورة البابلية تقاتل الراعي دوموزي والمزارع أنكمدو من أجل عيون

(1) Claude Lévi-Strauss, La pensée sauvage, Plon, Paris, 1962, Ch. 8 «Le temps retrouvé», Système du sacrifice, p. 298.

وفي هذا الفصل بيّن كلود ليفي شتراوس (Claude Lévi-Strauss) أن الذبيح/القربان هو شكل من أشكال تجديد العهد بين الإنسان والآلهة.

(2) Marguerite-Marie Thiollier, Dictionnaire des religions, (op. cit.), p. 38.

إنانا[1]، وقد «انتهى [الصراع] بانتصار الراعي دوموزي على الفلاح أنكمدو [الذي تتخذه] إنانا زوجاً لها، إلا أنّ هذا الانتصار لم يكن إلا بداية الكارثة لدوموزي المسكين؛ الذي أرسلت به إنانا في ما بعد إلى العالم الأسفل، [وبذلك] تغدو التضحية بالراعي شرط انتصار الزراعة، واستكمال دورة الخصب على الأرض (...) وهكذا فإن انتصار الراعي لم يكن إلا مؤقتاً وزائفاً؛ [إذ تتم] التضحية به لضمان استمرار الحضارة الزراعية، [وبذلك] توافق هذه الأسطورة بقية أساطير أرض الرافدين [القائلة بـ:] سيادة الفلاح، وغلبته على الراعي».

ويعود انتصار المزارع على الراعي إلى أسباب عديدة، أغلبها موصول بنمط حياة كلّ واحد منهما، فلئن تميزت حياة **الأول** بالإقامة في تجمعات سكانية محدودة بفضاء جغرافي، وذلك بالنظر إلى ما يتطلبه النشاط الزارعي من استقرار قرب الأنهار، والآبار، والعيون... فإن **الثاني** الذي لا يضع عصاه عن عاتقه، طلباً للكلأ، هو رمز للرحيل والبداوة والانتقال من فضاء جغرافي إلى آخر، وهو ما يؤدي بالضرورة إلى القول: إن المزارع باستقراره في مدن قد نزع عنه الفطرة التي تظلّ أهم مميزات الراعي.

انطوت الرواية التوراتية للصراع على تصور مخصوص مخالف للأساطير الشرقية القديمة (بابل، سومر...)، ففي سفر التكوين تحوّل الصراع من صراع طرفين من أجل الزواج بالآلهة إنانا الأنثى الجميلة، رمز الجمال[2]، إلى

(1) السواح، فراس، مغامرة العقل الأولى، مرجع سابق، ص267.

(2) أشار فراس السواح (لغز عشتار الألوهة المؤنثة وأصل الدين والأسطورة، سومر للدراسات والنشر والتوزيع، نيقوسيا - قبرص، ط1، 1985م، ص209-210) إلى «تحول العذراء الطروب الأنثى الجميلة الرقيقة الأم الواهبة المعطاء إلى شيطانة مولعة بالقتل، ترسل بأحبابها إلى الموت، حيث يحل القبر محل سرير اللذة، [و] هي التي رمت دوموزي بنظرات الموت، مهيبة بعفاريت العالم الأسفل أن تحمله إلى العالم الأسفل (...) فانقطع الراعي عن نفخ نايه ومزماره».

صراع من أجل إرضاء ربّ الأرباب «الربّ الإله». أضف إلى ذلك أن النصّ التوراتي لم يبيّن أسباب التنافس، وإنما اكتفى بالإشارة إلى اختلاف مواقف المتنافسين من الربّ الإله، فلئن قدّم الراعي أحسن ما يملك تكريماً للربّ الإله، فإن المزارع أتى بأسوأ ما عنده[1].

سعى الراعي إلى التقرب إلى الربّ الإله؛ لأنه لم تكن له رغبة في الاستقرار في الأرض، كان يحيا فيها ونظره إلى السماء مشدود، أما المزارع ففي الأرض أراد البقاء، وفي الفساد أراد أن يعيش[2]، وهو ما عبّر عنه لما قدّم الأخ قرباناً لآلهته (الأرض)، وبهذا المعنى كان القتل/الموت فعلاً جماعياً، فبه حقق الراعي ما يريد. وفي ما يتصل بهذه المسألة نتساءل: لماذا طمر قايين هابيل في الأرض؟ هل كان يريد إخفاء الجريمة؟

كان بإمكان قايين أن يخفي جثة أخيه هابيل في كهف، أو يلقي بها في نهر أو بحر، لم يكن ثمة ما يمنعه من ذلك، ولكنه دفن الأخ في الأرض كي تخصب وتثمر، ففي ثقافات الشرق القديم والبحر الأبيض المتوسط[3] قرّب الإنسان أحسن الأبناء إلى الآلهة التي يعبد أيام القحط والجدب. وفي مصر قدّم إلى إله النيل حابي أبهى صبايا مصر كي يرفع عنها الجدب[4]. وفي قرطاج «كان الأطفال (...) الذين يموتون صغار السن والمجهضون (...) هم في العقيدة البونية أطفال، أراد بعل حمون استرجاعهم إليه؛ [ولذلك] يتم إقبارهم ترميداً [وإليه] تُردّ (...) القوارير الحاوية لرمادهم»[5] طلباً لمرضاته،

(1) انظر الإصحاح الرابع من سفر التكوين.

(2) أشار العهد القديم في التكوين: 4/ 5-7 إلى أن الربّ الإله حذر قايين من مغبة الانتقام من الأخ، ولكنه لم يأخذ هذا التحذير مأخذ الجد، إذ أقدم على قتل أخيه.

(3) Pierre Grimal, La mythologie grecque, collection Que sais-je?, PUF, èditions Delta, 1996, «Chapitre premier».

(4) Jana Solomon, Les prophètes de l'Ancien Testament, (op. cit.), p. 42.

(5) فنطر، محمد حسين، التربية والثقافة في قرطاج، الكتاب عدد 05 من سلسلة كتاب الحرية، تونس، ط1، 2008م، ص22.

أو مرضاة زوجه تانيت[1]، وعند العرب في الجاهلية وُئِدت البنات كي ترحم الآلهة من في الأرض[2].

هابيل كان القربان الذي به تخصب الأرض، وينمو الزرع، ولكن الأرض، أيضاً، هي العمران، فعليها شيّد الإنسان الدور والقصور، فقايين بنى مجده على جثة أخيه، وباليد التي قتل بها ابن أمه رفع أعمدة المدينة التي شيّدها، ووسمها باسم نجله[3].

استبدل قايين بالأخ الابن، وبذلك «بدأت العلاقة بين الإنسان والإنسان الآخر تأخذ شكلاً يتأرجح بين المشاركة الحميمية والنزاع القاتل»[4].

اتّخذ النصّ التوراتي من الراعي المقتول ظلماً رمزاً لجماعة بني إسرائيل، فسفر التكوين ما انفك في العديد من الإصحاحات يستعيد صراع هابيل وقايين بطريقة غير مباشرة، فصراع إسماعيل وإسحاق، وصراع عيسو ويعقوب[5]، وصراع يوسف وإخوته... امتداد لصراع ابني آدم.

وما يلفت الانتباه في جميع الصراعات ممارسة الابن المحظيِّ بالبركةِ الرعيَ، وفي المقابل يكون الآخر الكنعاني والمصري والبابلي رمزاً للمزارع المفسد في الأرض، وما يؤكد هذا التصور الموقف السلبي الذي اتّخذه اليهود من العمران، فالمدن رمز للخراب، وآية ذلك أنهم رأوا في نشأة مملكة اليهود في أرض كنعان نذير شؤم، وبداية الانحراف عن الصراط السوي.

---

(1) المرجع نفسه، ص23.

(2) السعفي، وحيد، القربان في الجاهلية والإسلام، دار تبر الزمان، تونس، ط1، 2003م، ص26 وما بعدها.

(3) سفر التكوين: 4/ 17-18.

(4) لاوت، رينهارد، إبراهيم وأبناء عهده مع الله، ترجمة غانم هنا، خطوات للنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2006م، ص209.

(5) انظر الصراع الذي قام بين يعقوب وعيسو في التكوين: 25/ 19-34، وهو صراع يشبه صراع قايين وهابيل في أكثر من وجه.

زرع (**العهد القديم**) الأساطير السابقة له القائلة بصراع المزارع والراعي في سياقات نصية جديدة، دلالاتها مستمدة من واقع الجماعة اليهودية في بلاد كنعان، فسفر التكوين أعاد إنتاج أساطير الشرق القديم في ما يتعلق بصراع المزارع والراعي، باعتماد الحذف والإضافة من ناحية، والمحافظة على الأحداث، ووضعها في سياقات نصية جديدة من ناحية أخرى، وقد أدى ذلك إلى بناء رؤية مخصوصة، يكون فيها إبراهيم وإسحاق ويعقوب ويوسف وموسى رعاة جددوا في حيواتهم الراعي المقتول (هابيل)[1]. وفي المقابل جدد أهل مصر وكنعان وبابل بعمرانهم وزرعهم عهد قايين القاتل.

ب- دلالات صراع ابني آدم في القرآن الكريم:

خصّ النصّ القرآني صراع الابنين بآيات أربع، نقرأ فيها قوله تعالى: ﴿وَٱتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ٱبْنَىْ ءَادَمَ بِٱلْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ ٱلْءَاخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ ٱللَّهُ مِنَ ٱلْمُتَّقِينَ ﴿27﴾ لَئِنۢ بَسَطتَ إِلَىَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِى مَآ أَنَا۠ بِبَاسِطٍ يَدِىَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ إِنِّىٓ أَخَافُ ٱللَّهَ رَبَّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿28﴾ إِنِّىٓ أُرِيدُ أَن تَبُوٓأَ بِإِثْمِى وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَٰبِ ٱلنَّارِ وَذَٰلِكَ جَزَٰٓؤُا۟ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿29﴾ فَطَوَّعَتْ لَهُۥ نَفْسُهُۥ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُۥ فَأَصْبَحَ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿30﴾ فَبَعَثَ ٱللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِى ٱلْأَرْضِ لِيُرِيَهُۥ كَيْفَ يُوَٰرِى سَوْءَةَ أَخِيهِ قَالَ يَٰوَيْلَتَىٰٓ أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَٰذَا ٱلْغُرَابِ فَأُوَٰرِىَ سَوْءَةَ أَخِى فَأَصْبَحَ مِنَ ٱلنَّٰدِمِينَ﴾ [المَائدة: 27-31].

اتصلت الأحداث في الآيات القرآنية بلحظتين متباعدتين زمنياً هما: ما قبل الجريمة وما بعدها، وما يلفت الانتباه في جميع الآيات القرآنية اقتصارها على وسم طرفيْ الصراع بـ: «ابنيْ آدم» دون ذكر الاسمين، أو النشاط الذي مارسه كل واحد منهما من ناحية، ومن ناحية أخرى قامت الآيات القرآنية، أساساً، على حوار سيطر عليه المقتول.

---

(1) لاوت، رينهارد، إبراهيم وأبناء عهده مع الله، مرجع سابق، ص157.

ب-1- من القاتل؟ ومن المقتول؟

لا يبيّن النصّ القرآني نوع القربان، وأسباب تقديمه، ولا يحدد الظروف الحافة به، ولكنه يكشف بطريقة غير مباشرة (الحوار) عن وجود صراع خفي بين الطرفين سابق للحظة تقديم القربان، وفي قول المقتول: ﴿إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ ٱللَّهُ مِنَ ٱلْمُتَّقِينَ﴾ [المَائدة: 27] إشارة واضحة إلى ذلك.

قضى المقتول بإخراج الأخ القاتل من حيّز التقوى إلى الظلم، قبل أن يكشف القاتل عن نيته (قتل الأخ)، فأقوال المقتول حثّت القاتل على ارتكاب الجريمة، وعبّدت لها الطريق، ذلك أنها قامت على الاستهزاء والتقليل من شأن الأخ/ القاتل وهو ما اعتبرناه تحريضاً على الجريمة.

فتح المقتول باب الجريمة على مصراعيه، واستهان بالأخ، وزيّن له الأمر، ولم يدّخر جهداً في التحريض على ارتكاب الجريمة، وبهذا المعنى كان المقتول قاتلاً في عالم الكلام، وكان القاتل مقتولاً، ولا غرابة في ذلك، فحقد المقتول على القاتل «أكثر فداحة من الحقد الذي تحمله الرغبة القاتلة نفسها»[1].

لقد بُنيت علاقة القول بالفعل في الآيات القرآنية على منطق مخصوص، ففي القول كان المقتول مدبّر الجريمة، فالقاتل هو منفّذ لإرادة المقتول، وذلك على النحو الآتي:

صورة المقتول	#	صورة القاتل
الاستفزاز: يتقبّل الله من المتقين/أنا	←	الغضب: لا يتقبّل الله من الظالمين
ما أنا بباسط يدي لأقتلك/أنا لن أقاوم	←	باسط يدك (لأقتلنك)/ قادر على القتل فقط
أريدك قرباناً يمحو ذنوبي	↔	أريدك قرباناً للأرض التي أفلحها

(1) ابن سلامة، فتحي، الإسلام والتحليل النفسي، ترجمة وتقديم رجاء بن سلامة، رابطة العقلانيين العرب، ودار الساقي، بيروت، ط1، 2008م، ص307.

دفع المقتول القاتل إلى التعبير عن رغبته في ارتكاب الجريمة، بعد الاستهزاء، فإذا القاتل يُعلِم الأخ بأنه سيقتله، فيجيب الثاني: «يمكنك أن تقتلني، فلن أفعل شيئاً لمنعك من ذلك»[1].

قامت الأحداث على منطق الفعل وردّ الفعل، وقد نهض المقتول، من خلال الأقوال، بالدور الرئيس، فهو الذي كان «يدفع باتجاه قتله حتى يصبح [قابيل] آثماً مداناً، إنه مستعد لدفع حياته ثمناً لتخطئة قابيل»[2].

أدى قبول الله قربان المقتول، والإعراض عن قربان القاتل بالضرورة، إلى ميل كل طرف إلى إقصاء الآخر، فالمقتول أقصى الأخ من الإيمان، أما الثاني فأقصى الأول من الحياة.

أراد المقتول من القاتل أن يحمل ذنوبه عنه؛ إذ قال: ﴿إِنِّيٓ أَخَافُ ٱللَّهَ رَبَّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ۝٢٨ إِنِّيٓ أُرِيدُ أَن تَبُوٓأَ بِإِثۡمِي وَإِثۡمِكَ فَتَكُونَ مِنۡ أَصۡحَٰبِ ٱلنَّارِۚ﴾ [المائدة: 28-29].

والمقصود من «(أن تبوء) (...) أي أريد الإمساك عن أن أقتلك إن أقدمت على قتلي، أريد أن يقع إثمي عليك»[3]. فالمقتول كان يفكر في خلاصه، ويسعى إلى أن يكون الأخ (القاتل) قربانه الجديد الذي يزيل ما بقي من آثامه (المقتول). وبهذا المعنى إن المقتول مشارك في الجريمة، نصيبه منها أكثر من نصيب القاتل؛ الذي ما كان ليقع في فخّ المقتول لو لم يكن في سعيه إلى مرضاة ربه صادقاً. وقد قام الصراع، في البدء، على الاحتمالات الأربعة الآتية:

---

(1) المرجع نفسه، ص306.

(2) المرجع نفسه، ص307.

(3) ابن عاشور، محمد الطاهر، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر والدار الجماهيرية، تونس - ليبيا، (د.ت)، ط1، ج6، ص172.

ثبت باحتمالات صراع ابني آدم

الاحتمالات	موقف الله من قربان المقتول/ هابيل	موقف الله من قربان القاتل/ قابيل
~~الاحتمال الأول~~ (لم يقع)	+	+
~~الاحتمال الثاني~~ (لم يقع)	−	−
~~الاحتمال الثالث~~ (لم يقع)	−	+
الاحتمال الرابع (وقع)	+	−

إن الاحتمال الأول والاحتمال الثاني لا تتوافر فيهما أسباب الجريمة؛ ذلك أن قبول القربانين، أو عدم قبولهما، أمران لا يؤديان إلى تباغض الأخوين، فهما متساويان في المآل (غياب المفاضلة)، وهو ما يعني عدم توافر شروط الجريمة؛ ذلك أن موقف كل طرف من الآخر واضح قبل تقديم القربان، فكل واحد كان يريد الفوز بمرضاة الله دون الآخر، وهو ما يعني بالضرورة أن هابيل/ المقتول ما كان ليتردد في قتل الأخ لو كان هو المرضي عنه، وهذا ما جعل النصّ القرآني لا يحدد الأسماء، ولا يعيّن الصفات الخاصة بكل واحد منهما.

وهكذا تبادل الأخوان الأدوار في عالم السرائر، وفي عالم الوقائع، وعلى هذا النحو كان الإنسان جامعاً للمتناقضات (التقوى/ الظلم، الحب/ الحقد...).

لم يعد الصراع في النصّ القرآني صراعاً بين مزارعٍ وراعٍ، وإنما هو صراع بين نوازع بشرية غير قابلة للتصنيف، فلا يوجد قاتلٌ، ولا يوجد مقتول، وإنما كان كل واحد منهما صدى للآخر، وامتداداً له، على أن أهم الدلالات المتعلقة بالآيات القرآنية تتجاوز الإخبار عن منزلة الذات الإنسانية

في نحت مصيرها؛ لتطال بني إسرائيل زمن النبوة المحمدية، ففي الآية التالية نقرأ قوله تعالى: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِى ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المَائدة: 32].

قامت العلاقة بين صراع الأخوين وأفعال اليهود على مبدأ المطابقة، فالقتل باعتباره جريمة أتاها الأخ في حقّ أخيه؛ يُعَدُّ انتهاكاً للشريعة الإلهية التي حرّمت سفك دم الإنسان ظلماً وعدواناً، ففي القتل ظلم، وفساد في الأرض، ومخالفة للدور الذي يجب على الإنسان الاضطلاع به (إصلاح ما في الأرض).

أمرت الشريعة الإلهية (**التوراة**) بني إسرائيل بالامتثال للأنبياء، واتّباعهم، وحفظ الدماء، والإعراض عن المفاسد (الزنى)...، ولكن بني إسرائيل خرقوا المواثيق والعهود، وقتلوا الأنبياء[1]، وأفسدوا في الأرض، فكانوا بذلك امتداداً للقاتل، وفي ذلك إشارة بليغة لمواقفهم من الرسالة المحمدية[2]. ذلك أنّ يهود يثرب امتداد لأجدادهم قاتلي الأنبياء.

لقد رام النصّ القرآني، من خلال أحداث الصراع، بناء رؤية متكاملة للإنسان، تكون فيها النفس الأمارة بالسوء ألد خصوم الإنسان، فإذا الوجود الإنساني في الأرض مغالبة للنفس، وبهذا المعنى انتقلنا من وسواس

---

(1) القرآن، البقرة: 2/ 91.

(2) إنّ الإحالة على الشريعة الإلهية، التي كُلّف بنو إسرائيل بالامتثال لها، لها دلالات عديدة تطال، في تقديرنا، واقع الرسالة المحمدية، وما كان بين نبي الإسلام ويهود يثرب، ذلك أن الموقف القرآني من بني إسرائيل لا يمكن فهم دلالاته ما لم نتبيّن طبيعة الصراع الذي قام بين محمد ويهود يثرب، ولا سيما أن كتب أسباب النزول أجمعت على اعتبار المائدة من السور المدنية (بعد بدر 2هـ)، ولا يخفى على أحد ما قام به اليهود من محاولات قتل للنبي محمد ﷺ، وبهذا المعنى يكون النبي العربي امتداداً لأنبياء الله (أنبياء بني إسرائيل).

الشيطان/ إبليس (آدم، حواء) إلى وسواس النفس، ففي الرواية القرآنية غاب الشيطان، وحضرت بدلاً منه نفس الإنسان.

استعار النصّ القرآني من (**التوراة**) أحداث صراع الأخوين، ولكنه منحها دلالات مخصوصة، بعضها مستمد من واقع النبوة المحمدية، وبعضها الآخر موصول بقيم إنسانية تؤكد مسؤولية الإنسان عن أفعاله، وتبيّن أنه جامع للخير والشرّ.

ب-2- الغراب المعلّم:

اتفق النصّان المقدّسان في القول: إن الأخوين قدّما القرابين إلى الله الذي رضي عن أحدهما، ولم يرضَ عن الآخر من ناحية، ومن ناحية أخرى اتفق النصّان في عدم ذكر أسباب التنافس، ولكنهما اختلفا في تفاصيل عديدة منها: أن قايين في التوراة قد خطط للجريمة[1]، في حين لم يكن الأمر كذلك في النصّ القرآني؛ الذي جعل القاتل يرتكب الجريمة في لحظة غضب، على أن أهم التفاصيل المختلف فيها تعلقت بما بعد ارتكاب الجريمة، ففي التوراة دفن قايين أخاه هابيل في الأرض، دون أن يرشده إلى ذلك أحد[2]. وقد ترتب على ذلك فساد وخراب للأرض التي «ابتَلَعَت دَمَ أَخِيكَ الذِي سَفَكَتهُ يَدُكَ، عِندَمَا تَفلَحُهَا لَن تُعطِيَكَ خَيرَهَا»[3]. أخذ قابيل من الأرض القربان الإلهي[4] وإليها ردّ الجميل بدفن الأخ فيها علّها تثمر، ولكن النتيجة عقم أصاب الأرض وخرّبها، في حين أقدم القاتل في النصّ القرآني على دفن الأخ في الأرض اقتداء بالغراب الذي بعثه[5] الله كي يعلّم القاتل ﴿كَيْفَ يُوَارِى سَوْءَةَ أَخِيهِۚ﴾ [المَائدة: 31].

(1) سفر التكوين: 4/ 8.
(2) سفر التكوين: 4/ 10-11.
(3) سفر التكوين: 4/ 11-12.
(4) سفر التكوين: 4/ 3.
(5) ذكر فيليب سيرنج (قاموس الرموز في الفن والأديان والحياة، ترجمة عبد الهادي =

ولكن، لماذا اختار الله الطير دون الحيوانات الأخرى (الزواحف، والحشرات، والقوارض)...؟ ولماذا اختار الله الغراب دليلاً للقاتل؟ ما الذي يميز الغراب عن بقية الطيور؟

إن الإجابة عن هذه الأسئلة تتطلب منّا النظر في منزلة الغراب في الثقافة العربية، التي أحاطت هذا الطائر بجملة من الدلالات الرمزية، جمعت بين الخير والشرّ، فالغراب نذير الشؤم[1]، وهو رمز «فراق الأحبة والغربة»[2]. ولاغرابة في ذلك فـ «أصل التطيّر من الطير، [ويعدّ] الغراب أشأم ما كان [العرب] يتطيّرون به»[3]. بيد أن ذلك لايحجب عنّا جملة من الصفات الحميدة التي[4] جعلت منه «طائراً لا كالطيور [فإلى جانب اشتراكها] في الرمزية العامة للطير، وأنها بجناحيها سبب من الأسباب التي تربط بين العلوي والسفلي، أو بين الأرض والسماء»[5]. الغرابُ من الحيوانات المقدسة عند العرب، قدّسوه[6] خوفاً من الموت، أو من سواده الذي يبعث

= عباس، دار دمشق، دمشق، ط1، 1992م، ص191) أنّ من أهم الأدوار التي ينهض بها الغراب في المتخيل الإنساني دور الرسول/ حامل البريد.

(1) النابلسي، عبد الغني (ت 1143هـ/ 1730م)، تعطير الأنام في تعبير المنام، تحقيق كمال الدين آتاي، منشورات أحمد جلال الدين، اسطنبول، ط1، (د.ت)، ج1، ص175.

(2) المرجع نفسه، ص175.

(3) عجينة، محمد، موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها، مرجع سابق، ج1، ص327.

(4) ذكر أبو عثمان الجاحظ (ت 255هـ) (كتاب الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة، ط1، ج3، 1948م، ص411) جملةً من الصفات التي حمدتها العرب في الغراب؛ والتي أهلته ليتقمص دور المعلم في قصة قابيل وهابيل.

(5) عجينة، محمد، موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها، مرجع سابق، ج2، ص327.

(6) المرجع نفسه، ص327.

في النفوس الانقباض[1]، أو لاعتقادهم بأن له قدرة على التأثير في حيواتهم ومصائرهم خيراً وشراً؟

من هذا المنطلق يبدو اختيار الغراب في **(القرآن الكريم)** موافقاً للرؤية الثقافية العربية الجاهلية[2]، على أنّ أهم ما يلفت الانتباه أنّ الغراب هو الحيوان الوحيد الذي يقيم محاكم تحاسب فيها الغربان المعتدية على غيرها من الغربان[3].

كان الغراب في النصّ القرآني الدليل والمعلّم، فأعماله بيّنت عجز الإنسان وضعفه، وهو ما تجلّى في قول القاتل: ﴿يَٰوَيْلَتَىٰٓ أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَٰذَا ٱلْغُرَابِ﴾ [المَائدة: 31].

تحسّرُ القاتلِ يوحي بوعيه بعظمة المصاب، بيد أن أفعاله (طمر الأخ في التراب) فيها دلالة واضحة على أنه لم يعِ الدرس، ولم يتبيّن فداحة ما أقدم عليه.

أراد طمس الحقائق بمواراتها الأرض؛ إذ اعتقد بأنه إذا وارى الجسد التراب اختفى الإثم، وعاد مثلما ولدته أمه بلا ذنب. علّم الغراب الإنسان آداب الدفن، ولكن ذلك لا يحجب عن الأذهان أن دفن الإنسان في الأرض لا يبرّئ النفس الأمارة بالسوء.

---

(1) ابن عاشور، محمد الطاهر، تفسير التحرير والتنوير، ج 6، مرجع سابق، ص173.

(2) أشار هشام بن محمد بن السائب الكلبي (كتاب الأصنام، مرجع سابق، ص7) إلى أنّ قبيلة عك إذا خرج حجاجها «قدموا أمامهم غُلامين أسودين من غلمانهم، فكانا أمام ركبهم، فيقولان: نحن غرابا عك. فتقول عك من بعدهما:

عك إليك عانيه

عبادك اليمانيه

كيما نحج الثانية».

(3) ذكرت جانا سليمان، في: أنبياء العهد القديم، أنّ علم الحيوان المعاصر قد بيّن بالأدلة القاطعة هذا الأمر. انظر المدخل السابع من مقدمة الكتاب:

Jana Solomon, Les prophètes de l'Ancien Testament, (op. cit.).

قدّم القربان يريد التقرب من الله، فإذا هو يقتل الأخ، ويُغضب ربه، وفي ذلك دلالة واضحة على قصر بصيرته وعجزه عن إعمال عقله، وفيه بيان لمساوئ الاندفاع وراء الغرائز، والانفعالات، والأحاسيس (الغضب، الحسد)... يضاف إلى ذلك أنّ الأحداث القرآنية قد حملت في ثناياها دلالات مخصوصة، ففيها تفسير لنشأة جملة من الطقوس (آداب الدفن في الأرض) والقيم والمفاهيم (المسؤولية).

وفي هذا المستوى تتجلّى وجوه الاختلاف بين النصّ التوراتي والنصّ القرآني، فلئن رام الأول توظيف الصراع لإثبات أنّ بني إسرائيل أحفاد الابن المقتول ظلماً، فإنّ النصّ القرآني قدّم تصوّراً مغايراً للمسألة، تحوّل بمقتضاه الصراع إلى موعظة ترسم للمرء المسلك القويم، وتبيّن له أنه مسؤول عن أفعاله مسؤولية تامة، وأنّ علمه علم محدود، وأن نفسه جامعة للخير والشرّ.

خاتمة الفصل:

عالجنا، في مبحثي هذا الفصل، علاقة الإنسان بالأرض، فاتّضح لنا أن النصين المقدّسين قدّما تصورين مختلفين، فالنصّ التوراتي جعل حلول الإنسان بالأرض عقاباً إلهياً، على أن ذلك لم يمنعنا من القول: إن وجوده في جنة الربّ الإله كان وضعاً طارئاً؛ إذ أشار (**التوراة**) إلى متانة علاقة الإنسان بالأرض، فهو مخلوق من أديمها، وبذلك مهّد مدوّن سفر التكوين لعودة الإنسان إلى الأرض باعتبارها الأم.

على أنّ الإنسان لم يكن المخلوق الوحيد من الأرض؛ بل إنّ سائر الوحوش والطيور... خُلقت منها، بيد أنه تميز عنها بأنه مخلوق على صورة الإله، فهو الكائن الوحيد الذي حظي بقرب الإله ومودته، وهو الوحيد الذي خالف أوامره، وفي ذلك إيحاء بأنه كائن مميز عن سائر المخلوقات بما له من سلطان استمده من الربّ الإله من جهة، وبما له من قدرة على اتخاذ القرارات بمحض إرادته من جهة أخرى.

وقد رأى النصّ التوراتي في أفعال الإنسان إساءة إلى الربّ الإله؛ إذ أخطأ لما طمع في أكثر مما أُعطي له، فإذا طرده من الجنة، إلى جانب كونه عقاباً إلهياً، كان تجنباً لصراع قد يظهر في الأفق بين الابن الطامع في السلطان، والأب المتمسك بعرشه.

وبناء على ذلك عُدّت الأرض المنفى الذي يعايش فيه الابن المعاناة والشقاء، وفيها يكرر الأبناء خطيئة الأب آدم والأم حواء في كلّ يوم، وفيها يعرف الإنسان حجمه الحقيقي.

خسر الإنسان «جنة عدن» فسعى جاهداً إلى استعادة الأصل، معتمداً القربان أداة لمصالحة الربّ الإله، فإذا القربان لا يمكّن الإنسان من بلوغ مثابته، وإنما يقوّي وشائج القربى بينه وبين الأرض، وقد عبّر عن ذلك بوضوح صراع ابني آدم، فكان قربان المقتول استمالة للربّ الإله، أما قربان القاتل فكان إرضاء للأرض، وإشباعاً لنهمها، فإذا أفعال الإنسان هباء منثور.

طلب الراحة والدعة، فتخيلها جنة سكنها الأب آدم، وبحمقه منها طُرد، وبفساد أخلاق القاتل من أبنائه حُرم بنو آدم من العودة إليها، في حين رأى **(القرآن الكريم)** في هبوط الإنسان إلى الأرض شكلاً من أشكال تحمل المسؤولية، وبناء المصير الأخروي، فخلافة الإنسان لله مدارها على المكابدة من جهة، ومن جهة أخرى أكد النصّ القرآني أن المعصية فعل أتاه الذكر والأنثى معاً، محرراً بذلك المرأة من قيود الاستلاب الذي مارسه الذكر ضدها.

ولا تفوتنا الإشارة إلى أن المشروع الإلهي تحوّل بالمعصية من حيّز القوة إلى حيّز الفعل، فالمعصية هي الفعل الأول الذي أنجزه الإنسان بمحض إرادته، وقد دلّ على رغبته في المعرفة، وتحمّل أعباء الذات، فكان بذلك المخلوق الوحيد الذي سعى إلى إعادة تأسيس وجوده وفق رؤيته الخاصة، فبالمعصية خلق نفسه خلقاً جديداً يوازي الخلق الإلهي، متحدياً بذلك ضعفه وجهله، محاولاً تجاوزهما، والارتقاء إلى منزلة الكائن الحرّ المُريد.

وفي هذا السياق نزّل النصّ القرآني صراع الإنسان مع إبليس، فلئن أراد **الأول** تحقيق ذاته بتحقيق المشروع الإلهي، فإن **الثاني** حاول تقويض المشروع الإلهي، وتحقيق ذاته بنشر المفاسد والمهالك، وقد جسد **(القرآن الكريم)** هذا التعارض في صراع ابني آدم؛ إذ حمل كل واحد منهما دلالات مخصوصة، فالقاتل والمقتول كانا على طرفي نقيض في الإيمان، فواحد منهما أراد مرضاة الله والثاني أساء إلى ربه، فإذا هو صدى لإبليس بانتهاكه الأوامر الإلهية، وإفساده في الأرض.

على أنّ ما يلفت الانتباه هو اختلاف النصّين المقدّسين في دلالات الصراع، فلئن اتصل في النصّ اليهودي اتصالاً وثيقاً بواقع الجماعة اليهودية، فإن أحداث هذا الصراع انفتحت في النصّ الإسلامي على الإنسان عامة، فغابت الصفات التوراتية المنسوبة إلى الأخوين (الراعي، المزارع) فإذا الصراع قائم بين إرادتين متعارضتين.

وفي المقابل جمع النصّ القرآني بين أحداث صراع الأخوين وأحكام الشريعة الإلهية، التي كان على بني إسرائيل الالتزام بها، بيد أنّهم ما فعلوا[1]. وقد تضمّنت الآيات إشارات واضحة لصراع محمد ﷺ مع بني إسرائيل زمن الوحي؛ ذلك أنّ الجامع بين القاتل وبني إسرائيل هو الفساد في الأرض، فمثلما قتل الأخ أخاه بغير حقّ قتل بنو إسرائيل الأنبياء.

لقد خلق النصّ القرآني للحدث التوراتي سياقات جديدة، جعلت الحدث التوراتي تعبيراً عن واقع الرسالة المحمدية (علاقة المسلمين بيهود يثرب/ المدينة).

إنّ اعتبار الحدث المُتخيّل تعبيراً عن الواقع المعيش للنبي أو الجماعة ليس تصوراً خاصاً بالنصّ القرآني، فنحن إذا ما تأملنا النصّ التوراتي ألفينا سفر التكوين استعار من الأساطير السومرية والبابلية صراع الراعي مع المزارع؛ كي يضفي عليه دلالات تتجاوز الإحالة على العلاقة القائمة بين

(1) القرآن، المائدة: 5/ 32-33.

النظام الرعوي والنظام الزراعي؛ ليجعل من ذلك الصراع دالاً على انتصار الربّ الإله للمقتول/الراعي كناية عن انتصاره لجماعة إسرائيل على سكان كنعان المزارعين، فقايين بنى مدينة حينوك تخليداً لاسم نجله[1]، ولكنه خلّد، في الحقيقة، جريمته، فاليد التي بنت هي التي قتلت بالأمس الأخ.

صراع الإخوة الأعداء قديم، بيد أنّ النصّين المقدّسين وظّفاه توظيفاً مخالفاً لما هو عليه في المدوّنة الأسطورية، فقد منح كلّ نصّ هذا الصراع دلالات تتماشى مع مقولاته الرئيسة، فبصراع الأخوين أسس كل نصّ مقدّس موقفاً مخصوصاً ممّا كان سائداً آنذاك من طقوس دينية، مثل القربان من جهة، ومن جهة أخرَى استند كلّ نصّ إلى صراع ابني آدم في بناء رؤية جديدة للموت، وطقوس الدفن والقربان.

إنّ أحداث الخلق في الجنة والأرض محاولة للإجابة عن بعض أنشطة الإنسان، وعلاقاته بذاته، وبالآخر، وبما يحيط به من مؤثرات، من خلال ردّها إلى لحظة ضاربة في القِدم[2].



(1) سفر التكوين: 4/ 17-18.

(2) Claude Lévi-Strauss, La pensée sauvage, (op. cit.), p. 103.

خاتمة الباب:

اتفق النصّ التوراتي والنصّ القرآني في القول: إنّ الإنسان خُلق بالكلمة، على أنّ الخلق بالكلمة ظلّ حدثاً غامض الدلالات، وقد بدا لنا أنّ اختيار الكلمة دون غيرها مأتاه ما للكلمة من طاقة سحرية، تجعلها سرّاً عصيّاً على الأفهام من ناحية، ومن ناحية أخرى هي أُسّ التواصل والمعرفة[1].

وما لفت انتباهنا أنّ الخلق بالكلمة لم يتعلّق في النصّين المقدّسين بخلق الإنسان، فجميع المخلوقات خُلقت بها، على أنّ النصّين المقدّسين اختلفا في كيفية الخلق، فـ **(القرآن الكريم)** لم يذكر ما إذا كانت المخلوقات خلقت في لحظة واحدة، أو أنّ خلقها مرّ بمراحل، مثلما هو الشأن في الرواية التوراتية التي فصلت أحداث الخلق، وعدّدت مراحله.

ولاحظنا أيضاً أنّ خلق آدم من طين[2] عُدّ أهم الأحداث، وعلى الرغم من ذلك ظلت دلالات خلق آدم في النصّ التوراتي غامضة؛ إذ لم يُنسب إليه

---

(1) رأينا أن ذلك دالٌّ على منزلة الكلمة في الثقافات الشرقية التي مجّدتها، وعدّتها أُسّ الوجود، فبها يكون المعدم موجوداً «كن فيكون»، وبها تتغير ماهيات الأشياء (السحر...).

(2) نشير، في هذا السياق، إلى خروج النصّ التوراتي عن النصّ الأسطوري، فالنصّ الأول عندما استبدل بالدم (انظر: السواح، فراس، مغامرة العقل الأولى، مرجع سابق، ص102) الطين رسم للخلق مساراً مخالفاً؛ ذلك أنّ خلق الإنسان من طين مهّد لوجوده في الأرض. =

أعمال وأفعال سوى الإقامة في «جنة عدن»، والتمتع بخيراتها، في حين اتّخذ النصّ القرآني منحى مخالفاً تجلّى في أمرين **أولهما** القول: إنّ خلق الإنسان وإقامته في الجنة كانا إعداداً له؛ كي يكون خليفة الله في الأرض، **وثانيهما** أنّ النصّ القرآني لم يتحدّث عن خلق آدم؛ بل عن خلق الإنسان دون تمييز بين آدم وزوجه.

إنّ هذا التصور يُعدّ تجاوزاً واضحاً للطرح التوراتي الذي استنقص المرأة بالتلميح حيناً، وبالتصريح حيناً آخر؛ إذ عدّها ظلاً لآدم دونه مرتبة، فهي من ضلعه خُلقت، وإليها نُسبت مسؤولية الخطيئة، فهي التي أصغت إلى الحية، وهي التي أغرت آدم بالأكل، فكانت امتداداً للحية، فهما رمز للفساد، وسطوة الشهوة الجنسية.

وقد تطلّب ذلك منّا تفكيك المنظومة الرمزية للفكر الديني اليهودي، فتبيّن لنا أنه على علاقة وطيدة بالتصورات الدينية السائدة في الشرق القديم، وفي ضفتي البحر الأبيض المتوسط، وهو ما تجلّى في إحالته على الدلالات الرمزية للحية؛ التي عُدّت لدى بعض الشعوب إلهة دالة على الخصوبة والجنس.

أمّا في ما يتعلق بالحية في قصة الخلق التوراتي، فذهبنا إلى القول: إنّها لم تنهض بدور مهم في ارتكاب حواء وآدم الخطيئة[1]، فهي لم تعتمد في إقناعهما أسلوباً آخر غير القول، وهي لم تحدّثهما إلا بما في نفسيهما من رغبة في تذوّق ثمار الشجرة المحظورة.

= ولا تفوتنا في هذا المجال الإشارة إلى أنّ القول بخلق الإنسان من طين لم يكن تصوراً خاصاً بـ التوراة والقرآن الكريم؛ إذ أشار جورج هارت (George Hart) (Mythes égyptiens, Seuil, Paris, 1993, p. 42) إلى أنّ المصريين اعتقدوا بأن الإنسان خُلق من طين، ولدى بعض الأفارقة والهنود التصوّر نفسه.

(1) لاحظنا، في هذا المجال، أنّ النصّ القرآني استبدل بالحية الشيطان، وبيّنا أن الشيطان في الخلق التوراتي لم ينهض بدور في أحداث قصة الخلق؛ بل إن حضوره اقتصر على الأسفار المتأخرة من تاريخ الجماعة اليهودية.

سعى النصّ التوراتي إلى جعل آدم بريئاً؛ إذ رأى في حواء كبش الفداء الذي يصون به آدم، وينفي عنه الإثم، وقد وطّد النصّ التوراتي دعائم هذا التصور بأن جعل خلقها لحظة رئيسة فارقة، تحوّل بعدها آدم من ابن مطيع إلى ابن متمرد، يشقّ عصا الطاعة، وينتهك المحرمات، فـ «جنة عدن» قبلها كانت هادئة، لا صخب فيها.

عبّر النصّ اليهودي، من خلال تحميل حواء مسؤولية الخطيئة، عن رغبته في اتخاذ المرأة قرباناً يمحو آثام الذكر، ولكي يمنحه مبررات لممارسة العنف ضدّها.

ولاحظنا في ما يتعلق بهذه المسألة مفارقة غريبة تتصل بالنصوص الحافة بالنصّ القرآني، وتتمثل في تحميلها المرأة مسؤولية المعصية، على الرغم من أنّ النصّ القرآني حمّلها لآدم، وهي ملاحظة قادتنا إلى القول: إنّ النصوص الحواف لم تكن امتداداً للنصّ القرآني بقدر ما كانت صدى للرواية التوراتية، فإذا النصوص الحواف محكومة برؤية خاصة، تعبّر عن توجهات فكرية لا صلة لها بالنصّ القرآني، وإنما هي تنبع من واقع مؤلِّفيها.

إنّ المتأمل في الأحداث المُتخيّلة في النصّين المقدّسين يتبيّن له أن ثمّة اختلافات بين هذا النصّ وذاك، فيتسع مجال الاختلاف هنا، ويضيق هناك، ومن أهمّ الأحداث المختلف في مقاصدها «منع الإنسان» من الأكل من الشجرة المحرمة، فالنصّان قدّما تصوّرين متباينين، وهو ما تجلى في مستويين، أولهما: أنّ النصّ التوراتي جعل للنهي أسباباً (الموت) من جهة، ومن جهة أخرى عمد إلى وصف الشجرة بـ «شجرة معرفة الخير والشرّ»، في حين لم يعيّن **القرآن الكريم** نوعها، ولم يحدد أسباب منع الأكل منها.

وهو تصوّر أدى بنا إلى القول: إنّ الغاية من المنع في النصّ الأول كانت ترهيب الإنسان، وحمله على عدم الاعتداء على أملاك الأب (الربّ الإله)، وهو تصوّر له جذور أسطورية ضاربة في القِدم تتمثل في الصراع الدائم بين

الآباء والأبناء؛ من أجل اعتلاء سدة الحكم[1]، في حين كان المنع في النصّ القرآني قائماً على اختبار الإنسان، فالإنسان لم ينسَ أن إبليس[2] عدوّ له، ولكنّه أراد أن يكون كائناً حرّاً، مسؤولاً عن أفعاله، وإن كلفه ذلك ما كلفه، فبالمعصية اكتملت إنسانية الإنسان، واستحق أن يكون خليفة لله.

وقف النصّان المقدّسان طرفي نقيض، فـ **القرآن الكريم** أخذ قراءه إلى وجهة أخرى، عندما جعل هبوط الإنسان إلى الأرض أمراً مقدّراً قبل المعصية، في حين كان حلول الإنسان بالأرض في النصّ التوراتي عقاباً له، وحفاظاً على النظام.

وقد جعل النصّ التوراتي العِقاب الإلهي عقاباً شاملاً للجميع، فإذا زحف الحية على الأرض مسخٌ لها، أما توجع المرأة عند الوضع، وشقاء الرجل في سبيل كسب لقمة العيش، فهما العِقاب المسلّط عليهما.

وترتّب على ذلك أن حُمّلت الأرض بدلالتين مختلفتين، فبالنسبة إلى النصّ القرآني هي دار الاختبار، أما بالنسبة إلى النصّ التوراتي فهي دار عناء

(1) إنّ التشابه بين النصّين المقدّسين (العهد القديم، القرآن الكريم) والأساطير السابقة لهما لا يقتصر على هذا الأمر؛ بل يتعداه ليطال جوانب أخرى، منها أنّ الخلق في النصّ التوراتي أو النصّ القرآني لم يكن بمنأى عن الخلق البابلي أو السومري، فهما (التوراة والقرآن الكريم) امتداد لها (الأساطير) في بعض الجوانب، وانزياح عنها في أخرى.
وقد تجلّى ذلك في الأحداث، وطريقة الخلق، ومراحله، وشخوصه؛ إذ أشارت بعض الدراسات إلى أنّ آدم في سفر التكوين والقرآن الكريم له صلة وطيدة ببعض أبطال الأساطير الشرقية، مثل آدابا في أساطير سومر وبابل، (انظر: السواح، فراس، مغامرة العقل الأولى، مرجع سابق، ص252). وفي المرجع نفسه (ص 142)، أشار مؤلف الكتاب إلى أنّ صورة يهوه تقاطعت في أكثر من مجال مع صورة مردوك، فكلاهما تعب بعد عملية الخلق، وكل منهما طلب الراحة، بيد أنّ فعل الخلق في أساطير الشرق تنهض به الآلهة مجتمعة، في حين أفرد النصّان المقدسان الله بهذا الأمر.

(2) شكك إبليس، وفق القرآن الكريم، في العدل الإلهي؛ إذ رأى في اتخاذ الله الإنسان خليفة له ظلماً له (إبليس).

وشقاء لا نهاية له؛ ذلك أن مصير الإنسان تحدد يوم اكتشف عورته، وفَقَدَ طهارته، فوجب عليه الرحيل.

اكتمل وعي الإنسان بذاته يوم وعى عريه، وبهذا الاكتشاف تحوّل الإنسان من وضع الفطرة إلى وضع الاجتماع، فكان الثوب فاتحة الحضارة الإنسانية، على أنّ هذا الفعل حُمّل بدلالات رمزية، منها أنّ ستر العورة دال على أنّ الجنس أصل الإنسان، به يختبر الحياة والموت، وبه يدرك ماهيتهما.

إنّ الحدث المُتخيّل بقدر ما كشف أصل الإنسان، وفسّر نظمه الاجتماعية، جعل منه كائناً عجيباً، ينتمي إلى عالم مفارق؛ إذ تقوم الأرض بموجب ذلك منفى، وهي رؤية عبّر عنها (**العهد القديم**) بوضوح أثناء تناوله قصة «ابني آدم»، التي قدّمت أجوبة عن طرق العودة، فالمقتول قدّم قرباناً ليرضى الربّ الإله عنه، أمّا القاتل فأراد البقاء في الأرض يعمرها، ويخصبها، **فالأول**: تمسك بالجنة المفقودة، أما **الثاني**: فتزوج الأرض، فما عادت تعنيه عودة إلى جنة مفقودة، الطريق إليها وعر وشاق.

استعار مدوّنو سفر التكوين من أساطير الشرق القديم صراع الراعي والمزارع للتعبير عن علاقة الآباء والأنبياء اليهود؛ أي شعب الله، بالشعوب التي كانت تقطن بلاد كنعان (الكنعانيون)... التي مارست النشاط الزراعي، واتّخذته نشاطاً مميزاً لها. وفي المقابل إن (**القرآن الكريم**) لم يعرّج على هذه المسألة؛ لأنّه عدّ صراع الأخوين صراعاً رمزياً بين قيم إنسانية متضاربة (الخير، الشرّ) متصلة بالإنسان؛ بصرف النظر عن جنسه، أو عرقه، وفي هذا الصراع إشارات واضحة إلى أنّ المالك لإرادته مسؤول عن أفعاله مسؤولية تامة.

هكذا، تحوّل الحدث المُتخيّل من مجرّد حدث إلى قيمة رمزية، حاول من خلالها الإنسان الإجابة عن أسئلة أقضّت مضجعه، فقامت تجيبه عن أسباب وجوده، وتبيّن أسباب شقائه، فإذا هي في النصّ التوراتي تنبئ

بالفساد، وتلقي باللائمة عليه، في حين تجاوز النصّ القرآني هذه المسألة بأن ردّ وجود الإنسان إلى قيمة الكسب، فإذا بناء الحضارة فعل يحاسَب عليه الإنسان؛ لأنّ في إعمار الأرض، وإصلاحها، تحقيقاً لخلافة الله فيها.

وفي هذا المستوى، نتبيّن أهم مواطن الاختلاف، فمن قبِل رأى النصّ التوراتي في العمران آية من آيات فساد الإنسان، فإذا بالعمران خراب؛ ذلك أنّ قايين باليد التي قتل بها أخاه شيّد حنوك، فكانت المدينة تخليداً لابنه، وتأكيداً بأنّ الفساد طال النسل والعمران.

إنّ الأحداث المُتخيّلة، التي تعلقت بآدم وحواء وابنيهما هابيل وقايين، قدّمت تفسيرات ارتآها النصّان المقدّسان لوجود الإنسان، وما حفّ به من آداب المعاملات[1]، وطقس العبادة والدفن، وحددت مفاهيم رئيسة أقام عليها حضارته (المحرّم، القربان)...



(1) عجينة، محمد، موسوعة أساطير العرب، مرجع سابق، م2، ص97.

الباب الثالث

مُتخيَّل أحداث حيوات الأنبياء

مقدمة الباب:

لم تُنسب صفة «النبوة» في النصوص المقدسة إلا إلى البالغين الراشدين شباباً أو شيوخاً، وعلى الرغم من ذلك تناولت النصوص المقدسة كثيراً ميلاد النبي، مضفيةً عليه أبعاداً ودلالات مخصوصة مستمدّة من عوالم العجيب والغريب، كي تجعل المتقبّل للأحداث يميل إلى القول بنبوّة المعنيّ بها (الأحداث) قبل أن يصرّح النصّ المقدّس بأنه نبي.

وقد اتصلت الأحداث المُتخيّلة المتعلقة بـ «ميلاد النبي» بثلاث لحظات هي: ما قبل الميلاد، وحدث الميلاد، ومرحلة النشأة، ففي ما يتعلق **باللحظة الأولى** وظِّفت الأحداث المُتخيّلة لخدمة أمر من اثنين هما: إخبار الملائكة الزوجين بميلاد الصبي بعد طول عقمهما (إبراهيم وزوجه/ زكريا وزوجه،) أو التبشير بالمولود دون أن تتوافر شروط الإنجاب، وذاك حال مريم البتول في (**العهد الجديد**) و(**القرآن الكريم**).

أما **اللحظة الثانية**: فإن أهم أحداثها خاص بالمسيح، الذي روت الأناجيل القانونية وغير القانونية تفاصيل كثيرة عن مولده، وكذا الشأن بالنسبة إلى (**القرآن الكريم**)، في حين اتصلت **اللحظة الثالثة**: بجملة من أنبياء النصوص المقدسة الثلاثة، وقد نهضت الأحداث المُتخيّلة فيها بإعداد القراء لتقبل نبوة هذا النبي أو ذاك، من خلال نسبة جملة من الآيات إليه في فترة

الصبا، فإذا بتلك الأحداث تمهّد الطريق لما هو أعجب وأغرب، وهي تنبِئ القارئ بأنه إزاء أحداث تتعلق بشخصية متفردة منذ نشأتها، فتميزها ماثل في ما لفّ بوجودها من أحداث مُتخيّلة.

اتصلت أحداث الميلاد والنشأة أو ما قبلهما، في بعض الأحيان، بنهايات الأنبياء، وخير مثال على ذلك نهاية المسيح، فـ «الأناجيل» سعت إلى إبراز علاقة مُتخيّل ميلاده بأحداث نهايته.

وفي هذا المجال نلحظ اختلافاً بين النصّ الإنجيلي والنصّ القرآني، ففي **الأناجيل** صُلب المسيح، ثمّ قام ليصعد إلى السماء، في حين ذهب (**القرآن الكريم**) إلى القول برفعه قبل أن يقع الصلب، وبذلك نكون إزاء نهايتين مختلفتين، في الأولى موت، وفي الثانية نجاة.

فلماذا نفى **القرآن الكريم** أن يكون الموت مآل المسيح، وقد أقرّ من قبل هلاك الأنبياء على أيدي أعدائهم؟ وما أهم الأحداث الدالة على وجود علاقة بين ميلاد المسيح ونهايته في النصّين المقدّسين؟ وما الدور الذي نهضت به الأحداث المُتخيّلة في كل مرحلة من مراحل حيوات الأنبياء؟ أَيمكن القول: إن ما تعلق بالنبي من أحداث مُتخيّلة في فترة ما قبل ولادته حدد منزلته في النصّ الديني، أم أن المسألة على خلاف ذلك؛ أي أن الأحداث المُتخيّلة نسبت إلى فترة ميلاد النبي وصباه تفسيراً للمنزلة المرموقة التي حظي بها عند معتنقي هذا الدين أو ذاك؟

نسعى إلى تحليل هذه الإشكاليات في فصول ثلاثة؛ خصصنا **الأول** للنظر في أهم الأحداث المتخيلة المتعلقة بفترة «ما قبل ميلاد النبي». أمّا **الثاني** ففيه سعينا إلى تبيُّن دلالات الأحداث المُتخيّلة المتصلة بـ «مُتخيّل أحداث الميلاد والنشأة»، في حين كان **ثالث** الفصول خاصاً بـ «نهايات الأنبياء».

ولكن قبل الشروع في تحليل هذه الإشكاليات نود الإشارة إلى أمرين يتمثّل **الأول** في تعدد الأنبياء الذين تناولنا بالدرس بعض مراحل حيواتهم في

فصول الباب، وسبب التعدد أنّ كلّ نصّ مقدّس في تناوله حياة هذا النبي أو ذاك لم يأتِ على جميع المراحل؛ ذلك إذا ما استثنينا حياة المسيح في «الأناجيل» وفي (**القرآن الكريم**). أمّا الأمر **الثاني** فيتعلق بالنصّ القرآني الذي عُدّ صدى للنصّ التوراتي، والنصّ الإنجيلي، ففي أغلب الأحيان استمدّ منهما الأحداث المُتخيّلة المتعلقة بحيوات الأنبياء.

فإلى أيّ حدّ تطابقت رؤى النصوص المقدسة في ما يتعلّق بدلالات هذه المراحل من حيوات الأنبياء، الذين اشتركت في ذكر أحداث قصصهم؟ وهل اقتصر دور النصّ القرآني على استعادة ما ورد في (**التوراة**) و(**الإنجيل**)، أم هل حوّر في أحداثهما، ودلالاتهما؟



الفصل الأول

مُتخيَّل أحداث
ما قبل ميلاد الأنبياء

تمهيد:

إنّ النصوص المقدسة، أثناء تناولها أحداث قصص الأنبياء والرسل، لم تكتفِ بمعالجة الأحداث المتعلقة بمواجهتهم الأعداء فحسب، بل صوّرت، في الكثير من الأحيان، مشاهد تتعلق بحيواتهم، وظروف نشأتهم إلى جانب تناولها الفترات السابقة لميلاد بعضهم، وقد ذكرت النصوص المقدسة أحداثاً مُتخيّلة، تأثرت فيها عناصر الطبيعة، والأقوام الذين ترعرعوا فيها، والمدن التي انتموا إليها، بميلاد النبي.

ونقف في هذا الفصل على بعض مظاهر ذلك، من خلال النظر في أحداث مُتخيّلة مهّدت لميلاد النبي؛ إذ خصّصت النصوص المقدسة لهذه المرحلة حيّزاً نصياً لا بأس فيه، وقد تعلقت أحداثها بأنبياء مقدّمين عند أتباع كلّ دين، أمثال: إسحاق، ويعقوب، وصموئيل، بالنسبة إلى العقيدة اليهودية، ويسوع ويوحنا المعمدان بالنسبة إلى العقيدة المسيحية.

وقد رأينا أن نقسّم الفصل إلى مبحثين، نخصص **الأول** للنظر في مرحلة ما قبل «ميلاد الأنبياء»، وما احتوته من أحداث مُتخيّلة، تجلّت في البشائر والأنباء المخبرة عن قدوم النبي، وقد اخترنا تحليل مشهدين تبشر الملائكة

فيهما الزوجين بقدوم المولود المرتقب بعد أن طال بهما العقم. أما المبحث **الثاني** ففيه تعلِم الملائكة مريم البتول بالأمر الإلهي القاضي بإنجابها يسوع دون أن يمسّها رجل.

وفي هذين المبحثين نتبيّن رمزية البشائر، وإنجاب العاقر والعذراء، مبرزين علاقة مرحلة ما قبل الولادة بما بعدها من خلال النظر في دور الأحداث المُتخيّلة في بناء مدلولات النبوة؛ التي سينهض بها الابن المرتقب. وفي هذا المجال عملنا على الوقوف على صلة صورة النبي بمضمون البشارة، وتحديد دلالاتها. وسعينا، أيضاً، إلى تبيُّن الجامع بين القصص في هذه النصوص، أو ضمن النصّ الواحد.

فما أهمّ دلالات إنجاب العاقر وقد تقدّم بها السن؟ وما أهمّ الوظائف المنوطة بهذا الحدث في النصوص المقدسة؟ وأيّ دور نهضت به البشائر في تحديد ماهية النبوة في كلّ نصّ؟ وما أهمّ تأثيرات الفضاء الثقافي؛ الذي نشأ فيه هذا النصّ أو ذاك في دلالات البشائر؟ ولماذا اقتصر المبشرون على الإعلام بقدوم المواليد الذكور دون الإناث؟ أيكفي اشتراك النصوص المقدسة في ذكر الأحداث كي نَعدّ ذلك دالاً على اشتراكها في الدلالات، أم أن الاتفاق يخفي وراءه اختلافاً؟ وإذا ما صحّ ذلك، فما أهمّ مواطن الاختلاف؟ وما دلالاته؟ وما أسبابه؟

المبحث الأول

البشائر بعد العقم

احتوت النصوص المقدسة الثلاثة على مشاهد كثيرة، أتى فيها الملاك مبشّراً الزوجين بقدوم المولود المنتظر بعد أن تمكّن اليأس منهما.

والملاحظ، في ما يتعلق بهذه المسألة، موافقة **(القرآن الكريم)** للنصّين المقدّسين السابقين له في جملة من الأخبار؛ إذ روى النصّ الإسلامي الخبر الوارد في **(العهد القديم)** والمتعلق ببشارة الملائكة للنبي إبراهيم بقدوم

المولود الذي طال انتظاره، وفي المقابل نقل **(القرآن الكريم)** ما ذكره **(إنجيل لوقا)** من تبشير الملائكة زكريا بميلاد يوحنا المعمدان (يحيى).

إنّ المتأمّل في ولادة العاقر في القصتين يتبيّن له تطابق أحداثهما في النصّ القرآني، على الرغم من أنه استمدّ الأحداث من نصّين مختلفين هما **(التوراة)** و**(إنجيل لوقا)**.

فهل يعني التوافق بين القصتين أنّ النصّ القرآني أحدث على إحدى الروايتين المرجعيتين (التوراتية/الإنجيلية) تغييرات كي توافق الأخرى، أم هل الروايتان السابقتان له متوافقتان في نصيهما الأصليين؟

وبناء على ذلك نتساءل عن سرّ التشابه بين مُتخيّل الأحداث في النصّ التوراتي ومُتخيّل الأحداث في النصّ الإنجيلي؟ أيمكن القول: إنّ النصّ الإنجيلي عمد إلى النص التوراتي يغير أسماء الشخوص والأماكن، محافظاً على الأحداث المُتخيّلة ودلالاتها، فيكون زكريا بدلاً من إبراهيم، ويكون الهيكل بدلاً من الخيمة...، أم خلق النصّ الإنجيلي للأحداث التوراتية سياقات نصية جديدة منحتها (الأحداث) دلالات مخصوصة؟ وهل ينسحب هذا التصور على **(القرآن الكريم)** في علاقته بـ **(التوراة)** و**(إنجيل لوقا)**؟ هل المشهدان القرآنيان مخالفان للمشهدين الأصليين الواردين في النصّين المقدّسين السابقين له؟ وإذا ما صحّ ذلك، فما أهم أسباب الاختلاف؟

إن تبيُّن بعض جوانب هذه الإشكاليات يتطلّب منا معالجة ما دار بين الملائكة وإبراهيم من جهة، وما دار بينها وبين زكريا في النصّين المرجعيين، ومقارنة أحداثهما بما ورد في النصّ القرآني من جهة ثانية، بقصد تبيُّن وجوه الائتلاف، وتحديد مواطن الاختلاف من جهة ثالثة.

أ- التبشير بقدوم إسحاق:

ذكر سفر التكوين أنّ إبراهيم وزوجه سارة، حينما أخبرهما ملاك الربّ بأنهما سيرزقان طفلاً يرفع عنهما الغمّ، ضحكا استغراباً، فكان الضحك دالاً

على استبعادهما تحقّق الخبر، ومأتى استغرابهما أنّهما تقدّما في السن، فسارة بلغت من العمر التسعين، وشارف إبراهيم على المئة[1]، فـ «بدت جميع الظروف لديهما غير مواتية للإنجاب، أو لعلها مستحيلة، فالمعطيات الطبيعية والفزيولوجية تجعل الأنثى والذكر غير قادرين على الإنجاب»[2].

فلما صدقت البشائر، وتحول الخبر إلى واقع معيش، سمّيا الفتى إسحاق؛ أي الضحوك، تخليداً للبشارة[3]، وإحالة منهما على السعادة التي أحاطت بهما يوم وُلد، إذ كُتبت لهما الحياة بعد الموت، وهو ما جعلهما يغمران الابن بالحب، ويغدقان عليه من حنانهما، فبه يتواصل ذكرهما، وفي بقائه حياً خلود لهما، أما هلاكه فمحو لذكرهما.

وسعياً منهما إلى المحافظة على حياة الابن عَمَدا إلى التخلّص من جميع الأطراف التي من شأنها أن تمثّل خطراً على حياة إسحاق، وفي مقدّمتهم إسماعيل وأمه[4].

أما سارة فاستعادت بمجيء إسحاق ألق الحياة، ولا غرابة في أن تكون سارة في البدء مستسلمة للأمر المحتوم؛ ذلك أن المرأة الشرقية منذ البدء لا

(1) سفر التكوين: 17/ 17-19.

(2) المسعودي، حمادي، متخيّل النصوص المقدسة في التراث العربي الإسلامي، سلسلة مقام مقال، دار المعرفة للنشر، تونس، ط1، 2007م، ص348.

(3) إسحاق في التوراة هو ابن إبراهيم، وهو ثاني الآباء بالنسبة إلى الجماعة اليهودية، ويعني اسم إسحاق في العبرية: الضحوك. انظر:

Jana Solomon, Les prophètes de l'Ancien Testament, (op. cit.), p. 12.

(4) إن إبراهيم، وفق الرواية التوراتية، ما أحبّ يوماً إسماعيل، فلقد كان يرغب في صبي تلده سارة، فلما طال بهما الانتظار تبنى إسماعيل، فكان ابن الجارية قبل أن يكون ابنه، فإذا هو أقرب إلى أبناء الزنا، وكان لا بدّ من التخلص من عاره يوم حلّ بالديار ابن سارة. وبهذا المعنى كان إسماعيل مسكّناً هدأ من شوق إبراهيم إلى الولد.

مكانة لها في ظلّ العقم، فـ «الأم الولود لها الحظوة والصدارة الاجتماعية أكثر مما للفاتنة العقيم»[1].

قهرت سارة العدم والموت، فكانت هي المولود الحقيقي، من رماد النسيان انبعثت، ومن غياهبه انتشلت، ولدت ذكراً شأن هاجر. وللذكر في مجتمعات الشرق منزلة ليست لغيره، فهو رمز خلود الأبوين دونه الأنثى أرض بور.

أراد الإله أن تنجب سارة فأنجبت إسحاق، ووعد الربّ إبراهيم بأن يكون إسحاق وريث مجده ووصيه[2]. وقد تزامن ميلاد الابن مع طرد هاجر وابنها إسماعيل؛ لأن في بقائهما تهديداً لمفهوم البطولة، ولحياة البطل.

إقصاء الرواية التوراتية إسماعيل وأمه هاجر تأكيد بأن أصابع اليد الواحدة متفاوتة[3]، فعلى الرغم من أن انتماء إسماعيل إلى إبراهيم مسألة لا شكّ فيها، فإن الثابت، أيضاً، أن شأنه لم يرتقِ إلى شأن إسحاق[4].

سوّى ميلاد إسحاق في البداية بين سارة وهاجر؛ ليرجع في النهاية الأمور إلى نصابها، ووضعها الأصلي، فعادت سارة سيدة وهاجر جارية.

لم تكن البشارة بقدوم إسحاق دالة على تحقق الوعد الإلهي فحسب، بل حمّلها الفكر الديني اليهودي دلالات مخصوصة؛ إذ عدّ يوم ميلاده يوماً

---

(1) «Une mère féconde a infiniment plus de prestige et de présence sociale qu'une belle inféconde». Abdel Wahab Bouhdiba, La sexualité en Islam, PUF, Paris, 1975, p. 265, Chapitre XIII «Au royaume des mères».

(2) ذكر سفر التكوين: 17/ 19 أنّ الربّ الإله أعلم إبراهيم بعلوّ شأن إسحاق ابن سارة قبل أعوام من قدوم المبشرين؛ إذ طلب إبراهيم من الربّ الإله مباركة وحيده إسماعيل، آنذاك، فردّ الربّ الإله: «إن سَارَةَ زَوجَتَكَ هِيَ التِي تَلِدُ لَكَ ابنًا وَتَدعُو اسمَهُ إِسحَاقَ (...) وَأُقِيمُ عَهدِي مَعَه وَمَعَ ذُريتِهِ مِن بَعدِهِ عَهداً أَبَدِياً».

(3) إنّ البشارة بقدوم إسحاق تضمّنت إقراراً بأن إسماعيل منذ البدء لا يصلح أن يكون صاحب العهد والميثاق، فهو ابن ضعف، تجلى في رغبة إبراهيم في الولد، فإذا إسماعيل مولود مشوّه.

(4) سفر التكوين: 25/ 1-11.

تاريخياً، ففي ذلك اليوم، وبعد قرون، خرج موسى ببني إسرائيل من مصر، فإذا يوم مولد إسحاق يوافق عيد الفصح من ناحية، ومن ناحية أخرى حدد ميلاد إسحاق مصير الجماعة التي ستأتي من بعده (موسى ومن معه)؛ بل إن الموروث الشعبي اليهودي جعل يوم مولده يوماً يُقهر فيه الموت والعدم، فالكثير من اليهوديات العاقرات كن يحملن في ذلك اليوم[1].

يتجاوز ميلاد إسحاق من هذا المنظور الإحالة على بعث الحياة في إبراهيم وسارة؛ ليطال جميع بني إسرائيل في الأزمنة المختلفة.

أما النصّ القرآني فقدّم قراءة جديدة لهذه البشارة، فعلى الرغم من أنه انطلق من الحدث المُتخيّل التوراتي (أي قدوم المبشرين على إبراهيم) فإنه نحا منحى خاصاً به، وهو ما تجلّى في الإعراض عن ذكر الأسماء، فنحن لم نجد في النصّ القرآني أيّ قرينة دالة على أنّ المولود المبشّر به هو إسحاق، وبأنّ الأم التي طال عقمها هي سارة، فالموضعان اللذان تناولا لقاء إبراهيم بالملائكة المبشّرين يتفقان في الأمرين اللذين أشرنا إليهما منذ حين؛ إذ لا نعلم من تفاصيل اللقاء أكثر من أنّ رسل الله عرّجت على إبراهيم وهي في طريقها إلى قوم لوط، فإذا بالرسل تبلغ إبراهيم بالبشارة، وفي الآن نفسه تعلمه بهلاك قوم لوط، وذلك في الآيات الممتدة من الآية الثامنة والعشرين إلى الآية الثالثة والثلاثين من سورة الذاريات، وهي: ﴿فَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً قَالُوا لَا تَخَفْ وَبَشَّرُوهُ بِغُلَامٍ عَلِيمٍ ﴿28﴾ فَأَقْبَلَتِ امْرَأَتُهُ فِي صَرَّةٍ فَصَكَّتْ وَجْهَهَا وَقَالَتْ عَجُوزٌ عَقِيمٌ ﴿29﴾ قَالُوا كَذَٰلِكِ قَالَ رَبُّكِ إِنَّهُ هُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ ﴿30﴾ قَالَ فَمَا خَطْبُكُمْ أَيُّهَا الْمُرْسَلُونَ ﴿31﴾ قَالُوا إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَىٰ قَوْمٍ مُجْرِمِينَ ﴿32﴾ لِنُرْسِلَ عَلَيْهِمْ حِجَارَةً مِنْ طِينٍ﴾.

انطوت أقوال الملائكة الموجّهة إلى إبراهيم على جمع فريد بين الخراب (الموت) والميلاد (الحياة)، فهي أقوال تنبئ باستمرار الحياة بعد الخراب.

---

(1) المسيري، عبد الوهاب، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، (الموسوعة الكاملة/ سبعة مجلدات)، دار الشروق، القاهرة، ط3، ج4، 2003م، ص106.

فالعِقاب المسلّط على قوم لوط، وإن عُدّ مظهراً من مظاهر الخراب، فإنّ البشارة بمولد الابن دالة على الحياة.

إنّ الآيات القرآنية، على الرغم من اعتمادها العجيب (ولادة العاقر العجوز)، شأنها في ذلك شأن الرواية التوراتية، ما ميّزها اعتبارها العجيبَ أمراً مألوفاً طالما أنه صدر عن الذات الإلهية؛ إذ رأى **(القرآن الكريم)** في العجيب وكلّ أشكاله المألوف، ولا غرابة في ذلك ولا عجب، فالأشياء لها إله يسيّرها وفق إرادته.

ولا تفوتنا الإشارة إلى أن **(القرآن الكريم)** نأى بإبراهيم عن الشكّ أو الريبة، فإذا الشكّ والتردد يصدران عن زوجه، وفي ذلك دلالة واضحة على أن إبراهيم تجاوز مرحلة الشكّ إلى اليقين، يوم صر الطير، وناداها إليه فلبّت، وسلّم لله أمره يوم ألقوه في الجحيم فكانت عليه برداً وسلاماً، أما زوجه فلا تزال في أول طريق الإيمان، رأت في ولادة إسحاق أمراً عجيباً؛ لأنها ما أدركت قدرة الله، فإذا الإيمان أفق من آفاق المُتخيّل كلما تعمق الأول ازداد الثاني قوة، وكلما ازداد الإنسان ثقة في الله نال المثابة.

ب- التبشير بقدوم يوحنا المعمدان (النبي يحيى بن زكريا):

لم يذكر النصّ القرآني شيئاً عن طفولة زكريا، ولا عن شبابه، ولا عن أهله وقومه، وإنما اقتصر على الإشارة إلى أنّ زكريا كان نبياً من أنبياء بني إسرائيل، وأنه أبو النبي يحيى[1]، وقد بيّن النصّ الإسلامي أن رجاء زكريا تعلق بالإنجاب، بعد أن تقدمت به السن، وكانت امرأته عاقراً.

والملاحظ أن اتصال الملائكة بزكريا حدث في فضاء مقدّس هو المحراب، وقد تعلقت الأحداث بذات زكريا، فقصة زكريا من القصص القرآنية القليلة التي لا نجد فيها إخباراً عن ماهية الرسالة التي كُلف بها

(1) انظر: مريم: 19/ 7، والأنبياء: 21/ 89.

النبي[1]؛ ذلك أنّ مدار السرد في (**القرآن الكريم**) على صورة زكريا الذي قدِّم مثالاً للمؤمن الواثق بالله الشاكر لنعمه. وبذلك قدم النصّ القرآني صورة النبي الإنسان بأحاسيسه ومشاعره المتباينة، ولعلّ في اعتراف النبي بفضل الله عليه قبل أن يحقق الله وعده خير دليل على ذلك، فالأنبياء مثلهم مثل المؤمنين الأتقياء، يهرعون إلى الله مستنجدين به، فما كان يجول في خاطر زكريا من آمال ليس بالوضع الاستثنائي في (**القرآن الكريم**)، فسبق أن نادى الأنبياء ربّهم أن يفرج عنهم الكرب، شارحين ما مسهم من سوء، وما لحق بهم من أضرار.

وفي هذا المستوى من التحليل، نتبيّن الجامع بين زكريا وإبراهيم في النصّ القرآني[2]، فإلى جانب أنّ كليهما طعن في السن، وأنّ زوج كلّ واحد منهما كان عاقراً[3]، فإن كليهما ينتهي النهاية نفسها؛ إذ يرزق كلّ واحد منهما بمولود ذكر، وكان طفلاهما نبيين، شأنهما في ذلك شأن أبويهما.

---

(1) نشير في هذا المجال إلى أننا لم نجد في القرآن الكريم إشارة واحدة دالة على وجود علاقة بين نبوة زكريا وأحداث تهمّ المجتمع القائم في عصره.

(2) إن النصّ القرآني لم ينزل النبي زكريا منزلة النبي إبراهيم؛ إذ خصّ إبراهيم بآيات كثيرة، ووَسم إحدى سُوَر القرآن الكريم باسم إبراهيم، وقد أتت تلك الآيات على أغلب مراحل حياته، في حين لم يتناول من حياة زكريا إلا ما كان بينه وبين الملائكة الذين جاؤوه مبشّرين بميلاد يحيى، فالنبي زكريا يُعدّ من الأنبياء الذين لا نجد عنهم في القرآن الكريم أخباراً واضحة؛ إذ ذُكر في أربع سُوَر قرآنية فقط، وهي آل عمران، والأنعام، ومريم، والأنبياء، ومجمل الآيات التي تعلقت به تُعدّ تسع عشرة آية، على أن هذا العدد يتقلص بالنظر إلى وجود آيات ضمن هذه المقاطع لم يرِد فيها ذكر لزكريا، (مثال ذلك الآية الأولى من سورة مريم: ﴿كٓهيعٓصٓ﴾؛ بل إن الآيات التي ذُكر فيها اسمه متعلقة بغيره أكثر من تعلقها به، أو إن اسمه ذكر فيها معطوفاً على أسماء أنبياء آخرين (انظر الأنعام: 6/ 85)، دون أن يكون في الآية أي إشارة إلى عمل قام به زكريا، وقد تكون بعض الآيات تكراراً لما ورد في البعض الآخر (انظر آل عمران: 3/ 37-41 ومريم: 19/ 2-15).

(3) القرآن، مريم 19/ 5.

وقد تميّز النبيان بالصبر، والمثابرة، وشكر الله، وحمده، وعدم اليأس من رحمته، ولكن ما يلفت الانتباه أنهما أبديا ارتياباً من الوعد الإلهي، فكلاهما أظهر بعض الشكّ[1].

موقف الارتياب والشعور بصعوبة تحقق الطلب يعودان إلى منطق الحياة، فالنبي ينطق بلسان الإنسان العادي، الذي يحاول استخلاص النتائج بالنظر في المقدمات، بعد أن يعقد بينها صلة قوامها القياس، فيكون الأمر على النحو الآتي: إن كان الزوجان لم ينجبا في الشباب، فإنهما لن ينجبا في الشيخوخة.

المنطق الذي فهم به النبي الأشياء هو منطق الناس العاديين، فلئن تميّز النبي بإيمانه العميق بالله، فإنّه مثل سائر البشر يرى للقدرة الإلهية حدوداً، وفي ما يتعلّق بهذا الجانب إنّ خرق آفاق انتظار النبي تعبير صادق عن القدرة غير المحدودة للإله.

إنّ الأحداث المُتخيّلة في قصّة زكريا بدت امتداداً لبعض الأحداث المُتخيّلة في قصة إبراهيم، فما من شكّ في أنّ المواقف التي عاشتها الشخصيات الرئيسة تتقاطع في أكثر من جانب مع قصة إبراهيم؛ إذ لا تختلف أحداثها المُتخيّلة الشيء الكثير عن مُتخيّل أحداث القصة الأولى في مستوى مراحلها ومنطقها، وذلك على النحو الآتي:

ثبت مقارن بين أحداث وردت في قصتي إبراهيم وزكريا في (القرآن الكريم)

الحدث	إبراهيم	زكريا
مخاطبة الملائكة/ البشارة	تجسد الملائكة[2]	لم يذكر **(القرآن الكريم)** كيفية التواصل
الإنجاب	تقدم الزوجين في السن[3]	تقدم الزوجين في السن

(1) القرآن، الحجر: 15/ 54، ومريم: 19/ 8.
(2) القرآن، الذاريات: 51/ 28.
(3) القرآن، الذاريات: 51/ 29-30.

الحدث	إبراهيم	زكريا
الإخبار بالغيب	-	يحيى يصبح نبياً
اعتراف النبي بفضل الله عليه	قبل تحقق الولادة[1]	قبل تحقق الولادة

إنّ التشابه بين إبراهيم وزكريا لا يخفي علينا اختلافهما في بعض الجوانب، فإبراهيم جاءته الرسل مبشرة بالولد المرغوب فيه، في حين طلب زكريا من الله الولد، ومن شأن هذا التباين في الصورتين أن يكشف عن اختلاف منزلتيهما في النصّ القرآني، فالأول لم يجهر بالشكوى؛ لأن ثقته بالله كانت أوطد من الثاني، فلقد كان أمر زكريا غريباً؛ إذ تودّد إلى ربه أن يهبه طفلاً، فلما جاء الوعد بما يرغب ﴿قَالَ رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلَٰمٞ وَقَدۡ بَلَغَنِيَ ٱلۡكِبَرُ وَٱمۡرَأَتِي عَاقِرٞۖ قَالَ كَذَٰلِكَ ٱللَّهُ يَفۡعَلُ مَا يَشَآءُ﴾ [آل عِمرَان: 40].

أشار (**القرآن الكريم**) إلى شكّ نبي الله زكريا في قدرة الله على تنفيذ وعده، فكان الردّ قائماً على أمرين: **أولهما**: إقامة الحجة والبرهان[2]. أما **الأمر الثاني**: فمجاراة زكريا في ما طلب، فكان الشرط الإلهي أو الآية[3] شكلاً من أشكال التعاطف والتفهّم للوضع النفسي الذي كان عليه نبي الله زكريا، وما كان الله في حاجة إلى صيام زكريا عن الكلام ثلاثة أيام، وما كان في حاجة إلى تسبيحه، وماكان في حاجة إلى أيّ شيء من هذا أو ذاك. أما زكريا فكان في حاجة إلى آية أو نذر كي تطمئنّ نفسه، وتقرّ عينه، ولكي يعبّر لله عن صدق سريرته، وما كان لزكريا أن يُخلف الشرط، ولو أخلفه لكانت القصة طردته من دائرة النبوة[4].

(1) القرآن، الحجر: 15/ 55-56.
(2) القرآن، مريم: 19/ 9.
(3) القرآن، آل عمران: 3/ 41.
(4) القرآن، مريم: 19/ 11.

جعلت القصة القرآنية زكريا يتوجّه بالدعاء إلى الله بعد لقائه مريم التي نهضت بدور المعلّم، وذلك في قوله تعالى: ﴿فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا ۖ كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا ۖ قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَا ۖ قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ ۖ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴿37﴾ هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ ۖ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً ۖ إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ﴾ [آل عمران: 37-38].

إنّ الآيتين أشارتا إلى وجود علاقة وطيدة بين جواب مريم لزكريا وابتهاله إلى الله؛ إذ كشف الحوار الذي دار بينهما عن حجم اليأس الذي انتاب قلب زكريا، فأقوال مريم واعتمادها الكلي على الله بعث في قلب الرجل المسنّ آمالاً ذهبت بها الأيام.

وُظّف الحدث المُتخيّل لتوطيد العلاقة القائمة بين النبي والله بالنسبة إلى الأنبياء. أمّا بالنسبة إلى المسلم فالحدث المُتخيّل يساعده على تمثّل القيم التي يرمز إليها النبي، فالإنسان أياً كانت قوته تنتابه أحاسيس بالعجز والوهن، وأياً كانت قدرته فهو ضعيف، على أنّ ثقته التامة بالله تجعله لا يقطع الرجاء.

ج- صورة النبي في النصوص الحواف:

عدّ **(القرآن الكريم)** تحقيق الله لأماني النبي زكريا مكافأة له على تقواه وصبره؛ ذلك أن الاستجابة كانت بعد النظر في سلوك النبي، ودرجة إيمانه، فزكريا كان من الخاشعين المتقين الراهبين، فاستحقّ الجزاء الوافر[1].

وعد الله النبي بالولد لِما رآه فيه من إيمان، وبالإيمان تمّ الوعد، وولد يحيى، فكُتبت له الحياة ولأبيه؛ ذلك أنه «أحيا قلبه بالإيمان والنبوة»[2]. وقد

(1) القرآن، مريم: 19/ 4 والأنبياء: 21/ 90.

(2) الثعلبي، أحمد بن محمد النيسابوري، عرائس المجالس، مرجع سابق، ص378.

جاءت البشارة مخبرة عن الولد الآتي، فهو كأحسن ما يكون الأطفال خُلقاً وفعلاً، ونعم المصير، ففي اللوح المحفوظ كُتب أن الولد سيكون نبياً، وكان نبياً، تلك الحكمة الأهم، إن حكم ربك لواقع.

على أن الآيات القرآنية أشارت إلى أمور أخرى، أهمها شدة تعلق الإنسان بالدنيا، فزكريا طلب الولد وريثاً لآل يعقوب[1]، فكان رجاؤه رجاء الإنسان الذي انسدّت أمامه الطرق، فانتابه الشعور بالنقص مقارنة بغيره من البشر.

كان همّ النبي زكريا هماً دنيوياً، على أنّ المفسر يأتي بعد قرون، فيجد لأقوال زكريا تأويلاً طريفاً؛ ذلك أنه ما طلب الولد لنفسه، ولكنه طلبه حماية للدين، خاف أن يضل بنو إسرائيل بعده السبيل، وأما الأنبياء فهم لا يورثون المال؛ بل يورثون «الشرع والعلم»[2]، فقوله: ﴿وَإِنِّي خِفْتُ ٱلْمَوَٰلِيَ مِن وَرَآءِى﴾ [مَريَم: 5] يدل على أنه كان يخاف من أن لا يحسن بنو إسرائيل «خلافته على أمته، ويبدلوا عليهم دينهم»[3].

رفض المفسر اعتبار الخوف دالاً على شعور إنساني محض ينتاب النبي زكريا، وعليه ما كان ضعف الجسد وضعف النفس وعجزهما عن الفعل ما دفعه إلى مناداة ربه في الخفاء والاعتكاف والسجود.

نفى المفسر أن يكون زكريا ضعيفاً كسائر البشر، ورفض أيضاً أن يكون شكّه في صدق الوعد شكّاً في مصدر الوحي، فطلبه للآية كانت الغاية منه «دفع الوسواس»[4] وطرده، ولكن ألم يؤكد **(القرآن الكريم)** أن الضعف أصل في تركيبة الإنسان، ألم تجد حواء في ضعفها قوة، ولكن قوة الأنبياء في

(1) القرآن، مريم: 19/ 6.
(2) البيضاوي، ناصر الدين، تفسير البيضاوي المسمّى: أنوار التنزيل وأسرار التأويل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1999م، ج2، ص27.
(3) المرجع نفسه، ج2، ص27.
(4) الثعلبي، أحمد بن محمد النيسابوري، عرائس المجالس، مرجع سابق، ص378.

طلب حماية ربهم لهم. وإذا ما سايرنا المفسر في تأويلاته، فألا نكون جعلنا الله مستبداً، لا يهب الإنسان شيئاً إلا بالنظر إلى الفائدة التي يجنيها الله من تلك الهبة؟!

حاول المفسر أن يصون النبي ممّا قد يلحق به من صفات النقصان والضعف المميز للبشر، ونسي في الأثناء أنّه بذلك يجعل الله موضع السؤال.

إنّ البشائر في النصّ القرآني مزيج فريد في مستوى بناء الشخوص والأحداث المُتخيّلة، فالبطل ليس كسائر الأبطال، نسمّيه بطلاً لأنّه عاجز عن الفعل، الله يَعِدُ الإنسان فيشكّ طالباً آية تدلّ على صدق الوعد[1]، فكانت الآية الصوم عن الكلام بالنسبة إلى زكريا.

أَنسي زكريا حينها أنّ وعد الله حادث؟ أيكون الصيام عن الكلام شرطاً لتحقيق الوعد؟ ولكن أليس زكريا من طلب الآية[2]، أم هل الصيام شكلٌ من أشكال الطمأنينة التي اتخذها الله ليهدّئ من روع نبيه، أم هل هو عقاب إلهيٌّ؟

حال زكريا لم يكن الاستثناء، فمن قبله ﴿قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى﴾ [البَقَرَة: 260].

الحدث المُتخيّل المحتفى به في بشارة زكريا مثقل بالدلالات الرمزية، ومن أوكدها أن النبي إنسان عادي يعتريه ما يعتري سائر البشر من غمّ وهمّ، فهو مخلوق ضعيف جُبل على العجل؛ بل إنّ الإيمان الذي يسارع العقل إلى القول إنّه أهمّ ما يميز النبي عن سائر البشر، نجده إيماناً تداخله الظنون.

وقد تعلقت بهذه البشارة دلالات مختلفة في النصّ الإنجيلي، فـ **(إنجيل لوقا)**[3] وصل بين ميلاد يوحنا المعمدان وميلاد المسيح، فإذا العلاقة

(1) القرآن، آل عمران: 3/ 41.

(2) القرآن، مريم: 19/ 10.

(3) انظر الإصحاح الأول من إنجيل لوقا، وهو الإنجيل الوحيد الذي تناول قصّة الكاهن زكريا.

الجامعة بين الحدثين علاقة الوجه بالقفا، في حين فصلت الرواية القرآنية بين الأمرين؛ لأنّ عماد النظر فيها صورة الإنسان في ضعفه.

إنّ (**إنجيل لوقا**)، بذكره إنجاب العاقر بعد طول عقم، مهّد الطريق، في تقديرنا، لإنجاب العذراء، فنحن ننتقل في النصّ الإنجيلي من الحدث المُتخيّل الغريب إلى الحدث المُتخيّل العجيب، وكأن «لوقا» شرّع من خلال الحدث التوراتي (إنجاب العاقر) للحدث الإنجيلي (إنجاب العذراء) كي يقدّم تصوّراً مغايراً للنبوة، ففي (**إنجيل لوقا**)، على الرغم من أن يوحنا المعمدان مُنح روح إيليا[1]، «قَفَزَ [وهو جنين لملاقاة يسوع] ابتِهَاجاً»[2]. وفي ابتهاج يوحنا المعمدان بيسوع كناية عن ابتهاج اليهود بالمخلّص، وإشارة من لوقا إلى أن يسوع ليس نبياً كسائر الأنبياء، فلئن انتظر بنو إسرائيل عودة إيليا فإن النصّ الإنجيلي جعل يوحنا امتداداً لإيليا كي يبيّن أن المسيح أعظم من نبي.

وظّف النصّ الإنجيلي الحدث الغريب (إنجاب العاقر) لخدمة المقولات الأساسية في العقيدة المسيحية من قول ببراءة العذراء، و«حَبَلِها دون دنس»، واعتبار يسوع المخلّص الذي جاء كي يؤسس العهد الجديد، عهد العجيب، الذي يحل محل العهد القديم، عهد الغريب.

المبحث الثاني

تبشير مريم بميلاد المسيح

حظي المسيح وأمه بمنزلة مهمة في النصوص الإنجيلية والنصّ القرآني، ولا يعود الأمر في ذلك إلى مضامين نبوة المسيح، أو إلى كونه مؤسساً لتصور ديني جديد؛ بل إنّ الحظوة التي نالها تستمدّ جزءاً من قيمتها من الأحداث العجيبة، التي حفّت بميلاد المسيح في النصوص التأسيسية، وأهمها حبل مريم دون أن يلمسها بشر.

---

(1) لوقا: 1/ 17.
(2) لوقا: 1 / 44.

ونفى (**القرآن الكريم**)، في ما يتعلق بهذه المسألة، نفياً قاطعاً أن يكون مولد المسيح نتيجة جماع بين ذكر وأنثى، في حين تظلّ الروايات الإنجيلية غامضة بعض الشيء؛ ذلك أنها منحت الأبوة والبنوة دلالات عديدة بعضها مجازي، وبعضها يؤخذ على وجه الحقيقة.

ولعلّ من المفيد الإشارة إلى أنّ ذكر ميلاد المسيح، وما كان من أحداث قبل قدومه إلى الدنيا، أمران تفرّد بهما إنجيلا «متّى» و«لوقا» دون بقية الأناجيل القانونية، فالإنجيلان اتفقا في ذكر أغلب الأحداث المتعلقة بالمسيح وأمه، وأهمّ وجوه التوافق بين الإنجيلين:

أ- عذريّة مريم[1].

ب- اعتبار أن مريم حبلت بالمسيح من «الروح القدس»[2].

ج- نسب المسيح إلى سبط يهوذا بن يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم[3].

عمد **إنجيل متّى** إلى اعتبار «الحبل بلا دنس» تحقيقاً لما تنبأ به النبي إشعياء، بقوله: «هَا إِن العَذرَاءَ تَحبَلُ، وَتَلِدُ ابناً، وَيُدعَى عِمانُوئِيلَ!»[4].

وبصرف النظر عن القراءات، التي قدّمها كتّاب الأناجيل، تنتهي المقدّمات السابقة بنا إلى الإقرار بأنّ المسيح «ابن الله»، وفي الوقت نفسه إنسان شأنه شأن غيره من البشر[5]، فهو عند اليهود المعاصرين له ابن يوسف النجار[6].

إنّ تسمية الإنسان بـ «ابن الله» مسألة رائجة في (**العهد الجديد**)؛ إذ نُسبت عبارة «أبناء الله» إلى المؤمنين الذين «ولدوا من الله بالمعنى الروحي»[7].

(1) متّى: 1/ 18-24. لوقا: 1/ 26-38.
(2) متّى: 1/ 19. لوقا: 1/ 26-36.
(3) متّى 1/ 1-17. لوقا: 3/ 23-35.
(4) إشعياء: 7/ 14.
(5) يوحنا: 1/ 14.
(6) Ernest Renan, Vie de Jésus, Fayard, Paris, p. 124.
(7) عبد الملك، بطرس، قاموس الكتاب المقدس، مرجع سابق، ص109.

أما في ما يتعلق باستخدام **الأناجيل** لبقية أسماء المسيح، فإنّها تتجاوز البُعد الروحي الرمزي لتؤخذ بعين الحقيقة، وقد ذهب هانس كونغ (Hans Küng) (1928م-...) إلى اعتبار تسمية المسيح بـ «ابن الله» تعود إلى الجماعة المسيحية الأولى؛ ذلك أن الأناجيل لم تنقل أقوالاً للمسيح نسب فيها عبارة «ابن الله» إلى نفسه[1].

تفقد آراء هانس كونغ قيمتها إذا ما تناولناها من دائرة الإيمان المسيحي، فـ **الأناجيل** نصوص مقدسة لأنّ المؤمنين بها على اعتقاد راسخ بأنّها وحي من نوع خاص، فما قاله بطرس أو بولس له قيمة لا تقلّ شأناً عن أقوال المسيح، إن لم نقل: إن بعض أقوالهما تتقدم على أقواله.

فعلى الرغم من أنّ الأناجيل القانونية نَسبت إلى التلاميذ أقوالاً تؤكد تصورات هانس كونغ، فإنّ تسمية المسيح بـ «ابن الله» تظلّ تسمية إنجيلية[2]؛ بل إنّ (**إنجيل لوقا**) أرجع التسمية إلى الملاك جبرائيل، ففي الآية الخامسة والثلاثين من الإصحاح الأول نقرأ: «الروحُ القُدُسُ يَحِل عَلَيكِ، وَقُدرَةُ العَلِي تُظَلِلُكِ لِذَلِكَ أَيضاً، فَالقُدوسُ المَولُودُ مِنكِ يُدعَى ابنَ اللهِ».

عَدَّت هذه الآية التسميةَ سابقةً لمولد المسيح، وذلك كي تجعل المسيح ذاتاً مقدسة شأن الروح القدس والآب، ومن شأن هذا التصور أن يؤسس وعياً دينياً مخصوصاً ينهض فيه المُتخيّل بمهام الحقائق التاريخية، فيتلبس بها، فإذا الحقيقة التاريخية هي الفرع والهامش الذي يتشكّل لخدمة المتن؛ أي المُتخيّل.

إنّ تسمية يسوع بـ «ابن الله»، وبـ «ابن الإنسان»، وبـ «السيد»، وبـ «المعلم»، وغير ذلك من الأسماء، فتحت الباب على مصراعيه للبحث

---

(1) Hans Küng, Le christianisme et les religions du monde, Seuil, Paris, 1986, p. 71.

(2) ذكر العهد الجديد هذه العبارة إحدى عشرة مرة (متّى: 4/ 3، مرقس: 1/ 1، لوقا: 1/ 35، يوحنا: 1/ 34، أعمال الرسل: 8/ 37، روما: 1/ 4 كورنتوس الثانية: 1/ 19، غلاطية: 2/ 20 رسالة يوحنا الأولى: 3/ 8، رسالة إلى العبرانيين: 4/ 14، الرؤيا: 2/ 18).

في طبيعة المسيح، وصلته بعالم الغيب وبعالم الشهادة، وذلك بالحديث عن طبيعته، وعلاقة الناسوت باللاهوت في ذاته[1].

نفى مؤلّف **(إنجيل متّى)** أن يكون يوسف النجار لمس مريم، وعلى الرغم من ذلك حملت العذراء، ما أثار الشكّ في نفس يوسف الذي ظنها زانية، ولكنه لم يرد فضحها[2]، ولم ينسَ أن ما في بطنها ليس من صلبه، فجاءه الوحي «يَا يُوسُفُ ابنَ دَاوُدَا! لَا تَخَف أَن تَأتِيَ بِمَريَمَ عَرُوسِكَ إِلَى بَيتِكَ، لأَن الذِي هِيَ حُبلَى بِهِ إِنمَا هُوَ مِنَ الروحِ القُدُسِ. فَسَتَلِدُ ابناً، وَأَنتَ تُسَميهِ يَسُوعَ؛ لأَنهُ هُوَ الذِي يُخَلصُ شَعبَهُ مِن خَطَايَاهُم (...) وَلَما نَهَضَ يُوسُفُ مِن نَومِهِ، فَعَلَ مَا أَمَرَهُ بِهِ المَلَاكُ....»[3].

---

(1) نشير في هذا المجال إلى اتخاذ الطوائف المسيحية أربعة مواقف مختلفة في ما يتصل بعلاقة الناسوت باللاهوت في شخص يسوع، فرأى أصحاب الموقف الأول أنّ المسيح إنسان كغيره (الأبيونيون)، وهو «ابن الله» بالمعنى الرمزي للكلمة، فهو ابن لمريم ويوسف النجار في الأصل، أمّا أصحاب الموقف الثاني فذهبوا إلى القول بألوهية المسيح، نافين في الوقت نفسه الجانب البشري عنه، مثل فرقة الظاهرانية التي نفت عنه صفة البشرية، ملغيةً بذلك الفداء والأفخارستيا، في حين رأى ممثلو الموقف الثالث أنّ المسيح لا هو إلهي ولا هو بشري (الميثولوجيا الملائكية)، أمّا أصحاب الموقف الرابع فقالوا: إن ذات المسيح قائمة على ثنائية الناسوت واللاهوت، وقد اختلف القائلون بهذا المذهب فيما بينهم في تحديد طبيعة العلاقة القائمة بين الناسوت واللاهوت، أهي قائمة على الانفصال (النسطورية (Nestorians) نسبة إلى نسطور (Nestorius) المتوفى في 451م) أم قائمة على الاتصال؟ وقد انقسم القائلون بالاتصال إلى جماعتين، جماعة أقرت الاتصال بين متميزين (اليعقوبية وجميع القائلين بالطبيعة الواحدة)، وجماعة نفت أن يكون الاتصال بين متميزين (الأرثوذكس). وللمزيد من التوسع في هذا المجال يمكن العودة إلى: الشرفي، عبد المجيد، في الفكر الإسلامي في الردّ على النصارى إلى نهاية القرن الرابع/العاشر، مرجع سابق، ص289 وما بعدها. والقرواشي، حسن، مدخل إلى المسيحية، مرجع سابق، ص82-83.

(2) متّى: 1/ 19.

(3) متّى: 1/ 20-24.

لم تكن غاية مؤلّف الخبر استمالة القراء، وكسب تعاطفهم مع يوسف؛ بل كان يقصّ الأحداث، ويجهد نفسه في القصّ كي ندرك أنّ المسيح «هو من الروحِ القدس»، وأنه خرقٌ للمألوف والمتوقّع، معنى ذلك أنّ الأحداث المُتخيّلة لم تأتِ لتبرّئ مريم حباً فيها، بل حباً في المسيح، ولو سكتت الحكاية الآن، لكان المسيح ابن زانية، ولصعب على الكتّاب بعد ذلك إقناعنا ببراءة مريم وابنها.

وقد أشار مدوّنو **الأناجيل** إلى أنّ لقاء يوسف بالملاك تمّ سرّاً في الحلم؛ كي يظلّ المسيح في أعين الناس إنساناً محضاً، فلا ندرك حقيقته إلا بعد صلبه وقيامته.

ولكن ما غاية مدوّني **الأناجيل** من جعل الخبر سراً؟ من الواضح أن نشر الخبر بين القوم من شأنه أن يحوّل صلب الناسوت من خطيئة في حقّ «ابن الله» إلى مجرد حدث لا معنى له في أعين سائر الناس وفي أعين القتلة أيضاً.

وفي هذا الإطار عمد الرواة إلى جعل اللقاء بين الملاك ويوسف يتكرر في الحلم مراراً لكي يرفعوا عن عقول القراء كل شكّ ويرسّخوا بدلاً منه اليقين؛ إذ يأمر الله يوسف عن طريق الملاك بالهروب بالمسيح إلى مصر، ليأمره بعدها بالرجوع منها إلى الناصرة[1].

لقد رسّخت اللقاءات المتكررة بين الملاك ويوسف النجار دور الله (الأب)، وصدق مقاله، فلولاه ما نجا المسيح، فيوسف النجار سهر على حماية «ابن الله»، ولم يكن يسهر على حماية ابنه، وكي يرسّخ الرواة هذا الأمر عمدوا إلى الإخبار بأن يوسف النجار رجل بار تقي[2]. وفي ذلك إشارة إلى الخيط الناظم بين إدراكه أنّ يسوع ليس ابنه من جهة، وبين إجهاد النفس في حمايته من جهة أخرى.

(1) متّى: 2/ 13-23.

(2) متّى: 1/ 19.

وما يلفت الانتباه تعدّد الرواة، فكلّ واحد منهم كان يروي الخبر على طريقته، من ذلك أنّ (**إنجيل لوقا**) جعل الملاك جبرائيل يتجلّى للعذراء قبل الحمل بشراً سوياً[1].

إن مدوّن الإنجيل كان يتنبأ بما يدور في عقول القراء، فيجيب عن الشكوك قبل أن يفصحوا عنها، أو يجهروا بها، فالحبل لن يكون نتيجة جماع بين رجل وامرأة، ذلك أنّ مريم عذراء، ولكنّ الله اختار مريم، وقضي الأمر، جبرائيل ما جاء ليستشيرها؛ بل جاء يعلمها أن المسيح «يَملِكُ عَلَى بَيتِ يَعقُوبَ إِلَى الأَبَدِ»[2]، وأنّ الله اختارها أماً للمسيح.

إن اختيار الله مريم أماً للمسيح تصوّر تقاسمه النصّ القرآني مع النصّ الإنجيلي، إذ انطلق (**القرآن الكريم**) من ولادة العذراء للمسيح مقدّماً تصوراً جديداً خالف الطرح الإنجيلي في أكثر من صعيد، وهو ما تجلّى في حرص النصّ القرآني على تتبع أهم مراحل حياة مريم وابنها؛ إذ حظيت مريم بقسط وافر من الآيات (مقارنة بالأناجيل)؛ إذ وسم جامعو (**القرآن الكريم**) السورة التاسعة عشرة من المصحف العثماني باسمها، على أن نصيبها من هذه السورة لا يتعدى ثلاث عشرة آية، تمتد من الآية السادسة عشرة إلى الآية التاسعة والعشرين، من ثمانٍ وتسعين آية هي مجموع آيات السورة.

ونحن إذا ما تأملنا ملياً (**القرآن الكريم**) ألفينا مريم مذكورة في سُوَر أخرى ذكراً مباشراً[3]، أو عن طريق الإشارة[4]. وأهم تلك المواضع ما ورد في سورة «آل عمران»، وذلك في مقطع سردي يمتد من الآية الخامسة والثلاثين إلى الآية الخامسة والأربعين. وعلى قلّة الآيات المتعلقة بمريم،

(1) لوقا: 1/ 26.

(2) لوقا: 1/ 33.

(3) مثل ذلك سورة آل عمران.

(4) القرآن، الأنبياء: 21/ 91.

مقارنة بما خصص لابنها، فإن المقطعين المشار إليهما آنفاً يُمكناننا من تكوين قراءة واضحة لمُتخيّل أحداث ميلاد نبي الله عيسى، وبراءة العذراء مريم، ونحن إذا أعدنا ترتيب أحداث المقطعين ترتيباً زمنياً وجدناها على النحو الآتي:

أ- أحداث مرحلة ما قبل ولادة مريم[1]:

روى **(القرآن الكريم)** أنّ أمّ مريم[2] نذرت أن تجعل مولودها المرتقب، والذي تأخر قدومه، في خدمة الله في الهيكل، ثم يُتبع النذر بذكر مولد مريم، ويبدو أن الأم كانت راغبة في ذكر: ﴿إِنِّي وَضَعْتُهَآ أُنثَىٰ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ وَلَيْسَ ٱلذَّكَرُ كَٱلْأُنثَىٰ﴾ [آل عِمرَان: 36].

عزمت الأم على تحقيق نذرها. وفي هذا المستوى من تدفق الأحداث ونموها يستدعي **(القرآن الكريم)** زكريا كي ينهض بدور الكفيل، فكان حضوره في القصة أحد مجالات ظهور العجيب، فكفالته لمريم حدث غير مألوف؛ ذلك أنّ زمرةً من رجال الدين اختصموا في أمر كفالتها، فكلّ واحد منهم كان يريد كفالتها دون غيره[3].

على أنّ الإرادة الإلهيّة اختارت أن يكفلها زكريا، وقد سعت كتب التفسير والقصص إلى تحديد أسباب هذا الاختيار، فجعلت «زكريا» زوجاً لخالة مريم حيناً، وجعلته كبير رجال الدين حيناً آخر[4]. ولكن ما ميّز

---

(1) القرآن، آل عمران: 3/ 35-37.

(2) أشار المفسرون والقصاصون المسلمون القدامى إلى أنّ اسم أم مريم هو حنة بنت فاقوذ (انظر الثعلبي في عرائس المجالس)، وهو اسم مستمد من إنجيل لوقا، الذي أشار في 2/ 36-38 إلى أنّ «حَنة بِنت فَنُوئِيل مِن سِبطِ أَشِيرَ»، على أن الاختلاف بين النصّين ماثل في أن النصوص الإسلامية عَدّتها أماً لمريم، في حين عدّها إنجيل لوقا نبيّة بشرت بقدوم المسيح.

(3) القرآن، آل عمران: 3/ 44.

(4) الثعلبي، أحمد بن محمد النيسابوري، عرائس المجالس، مرجع سابق، ص377.

الأحداث المُتخيّلة المتعلقة بهذه المرحلة وقوعها في فضاء مقدّس، ونعني به «المحراب» بجميع إحالاته على الطهر والنقاء.

سعى النصّ القرآني في ثنايا سرد الأحداث ونقل الأقوال إلى رسم صورة مصغرة وواضحة عن مريم، فهي المرضيّ عنها (تَقَبَّلَهَا)، وهي التي ترعاها الإرادة الإلهية (أَنبَتَهَا، كَفلَهَا زَكَرِيا)، وهي التي أنزل عليها الرزق في كلّ آن، فإذا هي المؤمنة كأحسن ما يكون الإيمان.

وقد أشار (**القرآن الكريم**) إلى أصل مريم، وطيب عرفها، فسرد طائفة من أحداث مولدها؛ كي يرسّخ في أذهان متلقيه أنّها امرأة مميّزة عن سائر النساء؛ إذ وقف على مرحلة ما قبل ولادتها[1]. ويبدو أنّ ذلك عائد إلى سعي (**القرآن الكريم**) إلى تأكيد براءة مريم؛ مما قد يدور في خلد بعض القراء، أو ممّا روّجه بعض اليهود، ولكي يشكّل شخصية عجيبة منذ البدء تكون جديرة بالحدث المُتخيّل الرئيس، وهو ولادة عيسى من غير أب.

رسم النصّ القرآني صورة مشرقة لأم مريم، فإذا البنت امتداد لأمها؛ إذ أخذت عنها التقوى، والصدق، وعمق الإيمان.

إنّ هذين الأمرين جعلا مريم شخصية مفارقة مخالفة لسائر البشر في جوانب عديدة (مصونة من الشيطان...)، وبذلك مهّد النصّ القرآني الطريق للحدث المُتخيّل المتمثل في الميلاد العجيب للمسيح عيسى.

ب- أحداث دالة على تديّن مريم[2]:

بيَّن (**القرآن الكريم**) بعض خصال مريم، وذلك في الآية السادسة عشرة من سورة مريم؛ التي ذكرت أنها (أي مريم): ﴿ٱنتَبَذَتۡ مِنۡ أَهۡلِهَا مَكَانٗا شَرۡقِيّٗا﴾ [مَريَم: 16].

---

(1) ذُكرت مريم في القرآن الكريم أربعاً وثلاثين مرة، واقترن اسمها بعيسى وعمران الأب وزكريا كفيلها.

(2) القرآن، مريم: 19/ 16.

كشفت هذه الآية، على صغر حجمها، واكتفائها بالإشارة دون الشرح والتوسع، عن جوانب مهمّة من سلوك مريم؛ إذ كانت مريم معتزلة الناس، راغبة عنهم، معتكفة في المحراب بإرادتها «انتَبَذَت»، وفي اعتزالها الناس والأهل ما يوحي بأنّها شخصية فريدة سوف يتعلّق بها أمر جلل، فلئن اعتكفت تلبية لمتطلبات المقام، وخضوعاً لخصوصيات الفضاء المقدّس الذي نشأت فيه، فإنّها كانت تعبّد الطريق لاختيارها أُماً لنبي خاص، لا مثيل له في جوانب عديدة، فهو النبي المولود المتميّز عن سائر البشر، بما في ذلك آدم[1].

كان وراء تركيز (**القرآن الكريم**) على هذه الجوانب رغبة في تأكيد التزام مريم بالشريعة اليهودية، ورفع أيّ شكّ يطالها، وهو ما يفسّر ما نسبه (**القرآن الكريم**) إليها من صفات عجيبة، وما أحاطها به من عناية لم يحظَ بها بعض الأنبياء؛ إذ تأتي مريم في مقدمة نساء قليلات امتدحهنّ الله، مثل: هاجر، وامرأة فرعون.

اختزلت مريم قيماً أخلاقية ودينية حميدة مثل: العفة، والصدق، والإيمان المطلق بالله، وهي بذلك قامت نقيضاً للعديد من النساء الكافرات (امرأة لوط...).

ج- أحداث فيها إعداد لمريم للاضطلاع بالتكليف الإلهي:

ذكر (**القرآن الكريم**) أنّ الملائكة قالت: ﴿يَٰمَرۡيَمُ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصۡطَفَىٰكِ وَطَهَّرَكِ وَٱصۡطَفَىٰكِ عَلَىٰ نِسَآءِ ٱلۡعَٰلَمِينَ ﴿42﴾ يَٰمَرۡيَمُ ٱقۡنُتِي لِرَبِّكِ وَٱسۡجُدِي وَٱرۡكَعِي مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ ﴿43﴾ ذَٰلِكَ مِنۡ أَنۢبَآءِ ٱلۡغَيۡبِ نُوحِيهِ إِلَيۡكَۚ وَمَا كُنتَ لَدَيۡهِمۡ إِذۡ يُلۡقُونَ أَقۡلَٰمَهُمۡ أَيُّهُمۡ يَكۡفُلُ مَرۡيَمَ وَمَا كُنتَ لَدَيۡهِمۡ إِذۡ يَخۡتَصِمُونَ﴾ [آل عِمران: 42-44].

(1) نشير في هذا المجال إلى أنّ القرآن الكريم ميّز بين خلق آدم وخلق عيسى، فالأول خُلق من طين وروح، أمّا الثاني فخُلق من امرأة وروح.

إنّ هذا المقطع قام على خبر واحد تمثّل في إعلام الملائكة مريم باصطفاء الله لها على سائر (نساء العالمين)، وما تطلبه ذلك من تمسك بالسلوك القويم (اقنتي واسجدي واركعي).

إنّ لقاء الملائكة بمريم مثّل إعداداً لها في المستوى النفسي، فـ (**القرآن الكريم**) لم يقتصر على ذكر الحدث الرئيس فحسب، وإنما أبرز أيضاً موقف الله من مريم (الاصطفاء، الطهارة...)، وتتمثّل الغاية من ذكر جميع تلك الصفات تأكيد براءتها، وترسيخ علوّ كعبها عن الرذيلة، وتمتين صلتها بالمقدّس.

وقد قبلت مريم المهمّة الإلهية، وأنّى لها أن ترفض؛ وفي المهمّة تكريم واصطفاء، فلم تعترض ولم تبدِ امتعاضاً؛ لأنها آمنت، وإذا ما آمن الإنسان أطاع. أطاعت مريم الله، فأجرى لها من العجائب الكثير: كان رزقها يأتيها إلى محرابها، وكان رزقها من «قطف الجنة»[1]، وكانت المرأة المباركة المصونة من الشيطان[2].

د- أحداث التكليف:

تعدّدت في (**القرآن الكريم**) الآيات المتعلقة بتحمّل مريم المهمة الإلهية، ففي آل عمران (3/ 45): ﴿قَالَتِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَٰمَرْيَمُ إِنَّ ٱللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ ٱسْمُهُ ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ وَمِنَ ٱلْمُقَرَّبِينَ﴾ [آل عِمرَان: 45]. وفي سورة مريم: (19/ 17- 21) قال تعالى: ﴿قَالَتْ إِنِّىٓ أَعُوذُ بِٱلرَّحْمَٰنِ مِنكَ إِن كُنتَ تَقِيًّا ﴿18﴾ قَالَ إِنَّمَآ أَنَا۠ رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَٰمًا زَكِيًّا﴾ [مَريَم: 18-19].

يبدو هذان المقطعان على صلة وطيدة بالمقطع السابق (المتعلق بإعداد مريم للاضطلاع بالتكليف الإلهي) على أكثر من صعيد؛ إذ أوحى الله إلى

---

(1) الثعلبي، أحمد بن محمد النيسابوري، عرائس المجالس، مرجع سابق، ص376.
(2) القرآن، آل عمران: 3/ 36.

مريم بوساطة الملائكة التي أعلمتها بمولد المسيح، على أننا إذا ما تأملنا الآيات المكوّنة للمقطع وجدناها تختلف فيما بينها في أكثر من مجال، فالآية الخامسة والأربعون من «آل عمران» جعلت الملائكة في صيغة الجمع من يحمل الخبر، دون أن تذكر كيف تمّ التواصل بين المخلوقات النورانية ومريم/البشر، في حين جعلت الآيتان السابعة عشرة والثامنة عشرة من «مريم» المبشّر روح الله «روحنا».

أكدت الآيتان أنّ «روح الله» تجسد لمريم في هيأة إنسان، ويشير المقطع نفسه إلى أنّ «روح الله» هو من وهب مريم عيسى، بقوله: ﴿إِنَّمَآ أَنَا۠ رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَٰمًا زَكِيًّا﴾ [مَريَم: 19].

إن هذا المقطع من شأنه أن يضيء بعض أحداث ميلاد المسيح، وكيفية وقوعه، ولكن فيه حرصاً واضحاً على تأكيد براءة مريم من الزنى، فولادتها للمسيح عيسى هي الآية الدالة على قدرة الله، ومعجزة من معجزاته، على أنّ ما يشدّ الانتباه في أقوال الملاك أنه لم يحدد لنا كيف تمت عملية «الهبة»؛ بل إننا لا نعلم إن كان الملاك هو الواهب حقيقة أم مجازاً.

تساءلت مريم يوم جاءها روح الله يخبرها بالأمر، ولكنها ما شكّت؛ بل كانت مقتنعة اقتناعاً تاماً بأن الزرع ينبت بغير بذر، وبأن الشجرة تنبت بغير غيث، وبأن الولد يولد من غير ذكر، ذلك أن الله إذا أراد شيئاً قال له: «كن فيكون». وبهذه الطريقة تمّ النفخ في الفرج، ولكن كيف تمّ ذلك النفخ؟ وكيف وهب روح الله مريم المسيح؟

إنّ السؤال عن الطريقة لاجواب له إلا في آفاق المُتخيّل، ففي كتاب **(عرائس المجالس)** للثعلبي «نفخ [الملاك] في جيب درعها، وكانت وضعته عنها، فلما انصرف عنها لبست مريم درعها، وحملت بعيسى عليه السلام»[1].

---

(1) الثعلبي، أحمد بن محمد النيسابوري، عرائس المجالس، مرجع سابق، ص384.

لا يكون المُتخيّل جزءاً من النصّ المقدس بحلوله بين ثنايا الآي؛ ذلك أنّ الضمير الإسلامي لا يدحض المُتخيّل؛ لأنّه بعض الذي لم يأتِ به النصّ المقدس؛ بل نراه يضعه شارحاً ومكملاً له في أغلب الأحيان، ما لم يتجاوز التصوّر العام للقصة على النحو الذي ضبطه (**القرآن الكريم**). فأن يكون نفخ الروح في كذا أو كذا فذلك من سقط المتاع، لكن أهم ما في الأمر أن لا يكون ثمة اتصال جنسي بين مريم و«روح الله»؛ ولذلك ذهب القصّاص إلى القول: إن مريم وضعت درعها، وأنّ «روح الله» نفخ في جيب الدرع، ولم ينفخ في جسدها.

إن حدث أن اتصل الروح بمريم اتصال الذكر بالأنثى، فإن منظومة القيم والتصوّرات الإسلامية لعلاقة المخلوقات في عالمي الغيب والشهادة تنهار، وتفقد مقوماتها الأنطولوجية القائمة على مبدأ المفارقة ليكون للروح صورة بشرية، ولكن أن يكون الله وهب مريم المسيح على نحو ما يهب الذكر الولد للأنثى فذلك مرفوض.

الحدث المُتخيّل (في النصّ المقدس، أو في النصوص الحواف) محكوم بضوابط وقيم من جهة، متحرّر في جانبه الجمالي والتعبيري الرمزي من جهة أخرى.

قامت العلاقة بين مريم والله على التناغم والانسجام، فمريم قابلت اختيار الله واصطفاءه لها على نساء العالمين بالطاعة، فطاعتها لله سبب في مساندته لها في ساعة الضيق. فمريم كانت على صلة بالمقدّس قبل مولدها، ومن كان على تلك الهيأة كان الله في نصرته، ولما كانت مريم كذلك أضحت قطب الأحداث المُتخيّلة، ففي رحمها تجسّمت المعجزة وتشكلت.

راوح (**القرآن الكريم**) أثناء تناوله ميلاد عيسى بين أزمنة عديدة؛ إذ روى أحداثاً قبل مولد الأم مريم، ثمّ انتقل بنا إلى لقاء مريم العذراء روح الله، ليصوّر بعدها ما كان بينها وبين قومها يوم جاءتهم بالصبي في المهد، وهكذا دواليك.

قام منطق القصّ في ظاهره على التشتت والتبعثر، فإذا ما دققنا النظر ألفينا القصة متقنة أشدّ ما يكون الإتقان، ترفض أن يكون القارئ قارئاً متتبعاً للأحداث، فهي تريد قارئاً قادراً على فكّ ما وراء السطور، يُعمل العقل، ويتساءل عن صلة هذا بذاك، وهي، إلى جانب ذلك، لا تترك فراغاً ينفذ منه الشكّ، فتخبرنا بأنّ الروح تجلّى لمريم بشراً كي لا تخاف فلا تصغي، وإذا ما لم تصغِ لم تعِ، وإن تركت الحكاية شيئاً ما لم تقله فلأنّها تريدنا أن نتصوّره.

خاتمة الفصل:

كشف بحثنا في حيوات الأنبياء، بالنظر في أحداث مرحلة ما قبل ولادتهم، عن أمرين هما: تداخل أحداث تلك المرحلة بأحداث المراحل اللاحقة؛ إذ يعسر على الدارس تناول أحداث هذه المرحلة دون الاستناد إلى أحداث غيرها من المراحل، وقد تبيَّن لنا أيضاً اتصاف أحداث المبحثين اللذين عقدنا عليهما الفصل بالعجيب والغريب؛ إذ تقع الأحداث على غير ما يتوقع المرء، فتنجب العاقر، وهي على مشارف الموت، وتُمنح العذراء ولداً دون أن يمسها رجل.

احتفاء النصوص المقدسة بالبشائر المتعلقة بإنجاب العاقر ما كان ليكون حدثاً مُتخيّلاً لولا تقدّم المرأة وبعلها في السن، ما جعل القول بإنجابهما خرقاً لمألوف الحياة التي تعوّدا عليها، فالملائكة أتتهما بالبشارة في لحظة اليأس كي تبعث في الغصن اليابس نضارة الحياة، ولتحوّل حياة الشيخ وزوجه من الشقاء إلى السعادة، ولكن البشارة تبعث أيضاً في نفوس قراء النصوص المقدسة آمالاً ذهبت بها الأيام والليالي.

إن غرابة الأحداث السابقة للميلاد وخرقها للسائد بين الناس من شأنها أن توحي بعلو مقام المولود من ناحية، ومن ناحية أخرى عبّدت الأحداث الطريق للإتيان بعجائب ومعجزات تتعلق بمرحلة النشأة.

وما يلفت الانتباه أنّ الأحداث، التي تعلقت بإنجاب العاقر، قد صيغت

في شكل واحد في النصوص الثلاثة، وذلك بداية من تقدّم الزوجين في السن، فقدوم الملائكة مبشّرة، فإنجاب العاقر الصبي الموعود، زد على ذلك أنّ الأنبياء المبشَّرِين اتخذوا المواقف نفسها؛ إذ أبدوا شكّاً في صدق الخبر المبشَّرِ به، على أنّ الشكّ عندهم مثل لحظة عابرة؛ إذ سرعان ما صدقوا البشارة ثقة منهم في الله.

وفي هذا المجال نشير إلى أنّ هذه الأحداث حضرت في أكثر من نصّ منسوبة إلى النبي نفسه؛ إذ استعار النصّ القرآني من (**التوراة**) و(**الإنجيل**) أحداثاً وشخوصاً كثيرة، بيد أنه أضفى عليها طابعاً خاصاً.

شارك النصّ القرآني النصّ التوراتي القول بإنجاب العاقر للولد بعد طول عقمها، وقد اتفق النصّان في اعتبار ذلك شكلاً من أشكال خلود الأبوين، فالبشائر المتعلقة بقدوم المولود المرتقب انتشلت الأبوين من هوة العدم والنسيان.

جعل النصّان المقدّسان البشارة بقدوم الابن المرتقب تقترن بخراب ديار قوم لوط؛ إذ أقام النصّان مقابلة بين الموت والحياة، فالمولود المرتقب رمز للمنشود الذي يقوم بدلاً من الموجود (الفساد)، بيد أنّ النصّ اليهودي حمّل البشائر دلالة مخصوصة جعلتها أحداثاً دالة على تفضيل الربّ الإله لبني إسرائيل باعتبارهم امتداداً للابن المحبوب، ففي انتصار سارة على العقم انتصار على العدم، وفي إنجابها إسحاق محو لذكر إسماعيل، فابن الجارية هاجر كان ابن الضعف، أما ابن سارة فكان الهبة الإلهية التي استحقت العهد والميثاق، فهو الابن المفضل المقدّم على غيره من الأبناء، وفي تفضيله تفضيل لأحفاده على أحفاد إسماعيل.

أما النصّ القرآني فوظف أحداث الميلاد ليؤكد وقوف الله إلى جانب عباده الأتقياء، أنبياء كانوا أم عباداً صالحين، فإذا ميلاد الصبي هبة إلهية ما كانت في الحسبان، وفيها إشارة إلى عظيم قدرة الخالق.

وينطبق هذا القول على «حبل العذراء» من غير أن يمسها رجل، ففي النصّ القرآني دلّ هذا الحدث على قدرة الله على تسيير الكون وفق إرادته، في حين جعلت الرواية الإنجيلية «حمل العذراء من غير دنس» دلالة قاطعة على ألوهية يسوع، ذلك أنّ هذا الحدث خالف سائر الأحداث المتعلقة بأنبياء بني إسرائيل السابقين للمسيح.

إن النصّين، على الرغم من انطلاقهما من حدث واحد، اتخذا مسلكين مختلفين، فـ (**العهد الجديد**) حرص على إبراز براءة العذراء كي يؤكد أن المسيح «ابن الله»، في حين عمد النصّ القرآني، من خلال تلك الأحداث، إلى إبراز أخلاق مريم؛ إذ وقف على جملة من الأحداث المُتخيّلة التي تعلقت بظروف مولدها، مبيّناً قوة إيمانها، وحسن تدينها[1].

وفي هذا المستوى تبيَّن لنا مظهر آخر من مظاهر الاختلاف، فلئن أدمج النصّان قصة ميلاد المسيح في قصة ميلاد النبي يوحنا المعمدان/ يحيى، فإنّ كلّ نصّ جعل القصتين قائمتين على علاقة مخصوصة، فـ (**القرآن الكريم**) ضمّن القصتين في بعضهما كي يكشف بعض خصال مريم، فهي بحسن إيمانها بيّنت لزكريا الطريق القويم، فكانت مثالاً للمتوكلين على الله، في حين جعل النصّ الإنجيلي البشارة المتعلقة بإنجاب زكريا وزوجه ليوحنا بعد العقم إخباراً بوقوع حدث غريب (ميلاد يوحنا المعمدان) يمهّد الطريق للحدث العجيب (ميلاد المسيح).

وقد رأينا في جمع (**إنجيل لوقا**) بين البشارة المتعلقة بيوحنا المعمدان، والبشارة المتصلة بيسوع، محاولة من مدوّن الإنجيل للتمييز بين النبي التوراتي، والإله الإنجيلي المتأنّس.

---

(1) إنّ الأحداث التي تعلّقت بمريم في النصّ القرآني بعضها مألوفٌ (ولا سيّما ما تعلق بما قبل ميلادها، وما تعلق بتدينها)، وبعضها عجيب (ولا سيما ما اقترن بمرحلة التكليف.)

خضعت البشائر في النصوص الثلاثة إلى بنية واحدة، فالأحداث متطابقة في أغلب الأحيان، بيد أنّ كلّ نصّ عمد إلى زرع تلك الأحداث في سياقات نصية مختلفة، فـ (**العهد القديم**) عالج المسألة من وجهة مخصوصة، رامت الرفع من شأن الجماعة اليهودية، أمّا النصّ الإنجيلي فحشد الأحداث العجيبة لإقناع القراء بأنّ المسيح إله تأنّس، في حين منح (**القرآن الكريم**) الأحداث المُتخيّلة[1] دلالات تتّصل بماهيّة النبوة، وصفات النبي، فلئن استرجع (**القرآن الكريم**) أغلب البشائر الواردة في النصّ التوراتي والنصّ الإنجيلي، سواء أتعلّقت بالعاقر أم تعلّقت بالعذراء، فإنّ استناده إلى النصوص السابقة له لم يقتصر على الاستشهاد بالأحداث، وإعادة ذكرها؛ بل طال دلالاتها.

عالجنا، في مطاوي الفصل، مظاهر خروج النصّ القرآني عن النصّين السابقين له، ففي تناوله البشارة المتعلقة بإبراهيم تجاوز النصّ القرآني مسألة الميثاق والعهد؛ التي ألحّت عليها الرواية التوراتية، مقدّماً تصوراً جديداً مداره على صورة الإنسان، فمثّل إبراهيم، وكذلك زكريا، المثال الإنساني في ضعفه، وعجزه، وحاجته الدائمة إلى الله.



(1) نشير، في ما يتعلق بهذه المسألة، إلى أنّ الأحداث المُتخيّلة في النصوص الحواف كانت أكثر إغراقاً في عوالم العجيب من النصّ القرآني، وذلك بالنظر إلى تعدّد المرجعيات التي استند إليها أصحاب النصوص الحواف من جهة، واعتماد القرآن الكريم الاختزال في سرده أحداث قصص الأنبياء من جهة أخرى.

الفصل الثاني

مُتخيَّل أحداث ميلاد الأنبياء ونشأتهم

تمهيد:

إنّ الاحتفاء بميلاد الأنبياء، وما لفّ به من عجائب وغرائب، قاسم مشترك بين **(الكتاب المقدّس)** و**(القرآن الكريم)**، على أنّ ثمة فوارق بيّنة بين النصّين في مستوى الطرح والدلالات، وهو ما تجلّى في أمرين: تمثّل **الأول** في أنّ النصّين المقدّسين لم يتناولا أحداث ميلاد الأنبياء أنفسهم، أمّا الأمر **الثاني** فمداره على اختلاف النصّين في جملة من الأحداث التي تعلّقت بميلاد كلٍّ من موسى وعيسى، وظروف نشأتيهما.

ونسعى، في هذا الفصل، إلى معالجة أحداث الميلاد والنشأة ودلالاتها من خلال مبحثين، نعقد **المبحث الأول** للنظر في «حدث الميلاد»، وفيه ندرس الظروف التي وُلِدَ فيها أربعة أنبياء هم: يعقوب بن إسحاق، وصموئيل، وموسى، وعيسى، **فالأول** تميّز مولده في **(العهد القديم)** بأحداث عجيبة لا وجود لها في غيرها من قصص الميلاد. أمّا **الثاني** فاقترن مولده بالفضاء المقدّس (الهيكل)، في حين ولد **الثالث والرابع** (موسى وعيسى) في ظلّ الأخطار، فكان بقاؤهما على قيد الحياة شكلاً من أشكال قهر الموت، وانتصار الله على أصحاب السلطان، فكلّ واحد منهما هُدِّدت حياته، فموسى

هو الناجي الوحيد من بين الرضّع الذين أمر فرعون بقتلهم. أمّا يسوع فوُلِد في ظلّ الموت؛ إذ سعى الملك هيرودس (Herodes) إلى التخلّص منه قبل ولادته[1].

أما **المبحث الثاني** فنخصصه للنظر في ظروف «نشأة النبي»، وفيه نقتصر على تحليل الأحداث التي اتصلت بنشأة كلٍّ من موسى وعيسى، فلئن حاول الملوك المعاصرون لميلاد هذين النبيين التخلص منهما، فإنّ أيّ ملك لم يستطع مسّ النبي بسوء؛ بل إنّ فرعون قام يرعى موسى كما لو أنّه ابن له. أما يسوع فنشأ في مصر بعيداً عن يد الملك هيرودس، وهناك أتى العجائب في المهد وفي الصبا، فتكلّم رضيعاً، وجعل في الطين حياة، وأعاد الممسوخ إلى أصله، وأنبأ بالغيب... فكان الاستثناء بين الأنبياء في النصّين (**الكتاب المقدّس، القرآن الكريم**).

على أنّ ما يلفت الانتباه في النصّ القرآني عدم ذكره الأخطار التي هددت حياة عيسى؛ إذ اكتفى بذكر ما ألحقه بنو إسرائيل بمريم من أذى لما اتّهموها بالزنى.

فلماذا امتنع النصّ القرآني عن ذكر الأخطار التي أحاطت بالمسيح، في الوقت الذي فصّل القول في المخاطر التي اعترضت موسى في فترة النشأة؟ ولماذا اهتمّت النصوص المقدسة بميلاد النبي، وظروف نشأته؟ ولماذا عُنيت النصوص المقدسة بظروف ميلاد ونشأة هذا النبي دون الآخر؟ وهل تعلّقت بأحداث الميلاد والنشأة الدلالات نفسها في النصوص المقدسة أم هل تباينت؟ وإذا ما ثبت تباينها، فهل اقتصر الاختلاف على النصوص فيما بينها، أم هل طال النصّ الواحد في تناوله تفاصيل ميلاد أنبيائه، وظروف نشأتهم؟ وما أسباب الاختلاف؟ وما أهم دلالاته؟

(1) انظر الإصحاح الثاني من إنجيل متّى.

المبحث الأول

ميلاد الأنبياء

إنّ المتأمل في النصوص المقدسة الثلاثة، التي ندرس مُتخيّل أحداث قصص أنبيائها، يتبيّن له أن جميعها تناولت، بنسب متفاوتة، أحداث ميلاد الأنبياء، بالإضافة إلى أنّ كلّ نصّ ذكر أحداثاً تتعلق بميلاد نبي، أو نبيين، أو ثلاثة من بين عشرات الأنبياء الذين احتفى بهم، وهو ما يدعو إلى التساؤل: لماذا يحتفي النصّ المقدّس بميلاد هذا النبي أو ذاك دون غيره؟

وفي هذا المجال يلفت الانتباه تنوّع أحداث الميلاد في **(العهد القديم)**، فبعضها عجيب وبعضها غريب. أمّا **(الإنجيل)** و**(القرآن الكريم)** فاعتمدا المحاكاة مقوماً يؤسسان عليه أحداث ميلاد أنبيائهما، وقد تجلّت المحاكاة في هذين النصّين في شكلين مختلفين، فالنصوص الإنجيلية استعارت من **(التوراة)** ظروف نشأة موسى، وصاغت على منوالها نشأة يسوع دون أن تشير من قريب أو بعيد إلى موسى. أما النصّ القرآني فاستمدّ من **(التوراة) والأناجيل** أحداث نشأة موسى وعيسى، محيلاً على اسميهما، مستعيداً أهم الأحداث التي رُويت في النصّين السابقين له.

فما دلالة تعدّد أشكال الميلاد؟ ولماذا اقتصرت النصوص على تناول ميلاد أنبياء دون آخرين؟ وما الغاية من استعارة النصّ المقدّس أحداثاً سبق ذكرها في نصّ سابق؟

أيمكن القول: إنّ النصّ المقدّس، باستعارته أحداث ميلاد النبي من نصّ سابق، قام بمحاكاة لا جدة فيها، أم أنه أعطى الأحداث القديمة دلالات جديدة؟

أ- الميلاد الغريب:

تتعدّد الأحداث الغريبة المتصلة بميلاد الأنبياء والآباء في **(التوراة)**، ومن بين الشخوص الذين اهتمّ بهم **(العهد القديم)** يعقوب، وصموئيل.

ففي ما يتعلق **بالأول** حفل ميلاده بأحداث لا يتوقّعها الإنسان؛ ذلك أنّ يعقوب توأم عيسو، والابن الثاني ولادة، ومع ذلك منحه النصّ التوراتي حقّ وراثة «العهد» بدلاً من عيسو.

وقد نهضت الأحداث المُتخيّلة المتعلقة بميلاده بدور رئيس في هذا الجانب. أمّا **الثاني** فاقترن ميلاده بالنذر؛ ذلك أنّ أمه نذرت أن تمنح الابن المرجو لخدمة الهيكل.

أ-1- ميلاد يعقوب وتجديد العهد الإلهي:

يُعدّ ميلاد يعقوب من بين أهم أحداث ميلاد الأنبياء والآباء الذين ذكرهم النصّ التوراتي؛ إذ أشار سفر التكوين إلى أنّ رفقة كانت عاقراً، فإذا بإسحاق يدعو ربه لأجل زوجه، فكان مجيء يعقوب استجابة للدعاء[1].

إن ميلاد يعقوب وأخيه عيسو يُعدّ امتداداً لميلاد الأب إسحاق، فمثلما طال العهد بسارة طال برفقة؛ بل إنّ القصة عمدت إلى عقد صلة وطيدة بين المرأتين لما جعلت إسحاق يدخل برفقة خِباء سارة[2]، فبمجرّد أن غيّب الموت سارة قامت رفقة بدلاً منها[3]، وبذلك أعادت القصة نفسها؛ بل إنّ القارئ ليجد بعض ما كان بين إسماعيل وإسحاق ماثلاً في علاقة عيسو بيعقوب، على أنّ ما ميّز ميلاد يعقوب مقارنة بميلاد أبيه إسحاق كثافة الأحداث المُتخيّلة، فلم يكتفِ مدوّن السفر بأن حبلت رفقة بعد عقم طويل شأن سارة؛ بل جاء بالمولود الثاني «وَيَدُهُ قَابِضَةٌ عَلَى عَقِبِ عِيسُو، فَدَعَوهُ يَعقُوبَ»[4].

فإذا بالاسم يحمل في ثناياه جزءاً من مسيرة الشخصية، وتلك سمة ميزت أسماء الشخصيات في (**العهد القديم**)، فكم من مرّة وجدنا الاسم مطابقاً

(1) التكوين: 25/ 21.
(2) التكوين: 24/ 66.
(3) التكوين: 24/ 67.
(4) التكوين: 25/ 26.

لمسيرة الشخصية في الحياة، ولم يشذّ يعقوب عن هذا الأمر؛ إذ باعه عيسو بَكُورِيته[1]، وفي مشهد آخر اعتمد يعقوب الحيلة، وشارك أمه المؤامرات كي يكسب بركة إسحاق بدلاً من عيسو.

قام الحدث المُتخيّل في هذه المشاهد بوظيفة تعليلية؛ إذ اختزل حدث الميلاد ما سيقع في مرحلة الفتوة والشباب، فإذا مصير عيسو ومصير يعقوب قد رُسِما يوم مولدهما.

أ-2- الولادة في ظلّ المقدّس

تُعدّ قصة النبي صموئيل من القصص القليلة، التي تحفل بالحدث المُتخيّل منذ بدايتها؛ إذ تلده أمه بعد عقم[2]، وهو حدث غريب تكرّر في أكثر من قصة في (**الكتاب المقدّس**). بيد أنّ ما ميّز هذه الولادة اقترانها بالمقدّس: «النذر»؛ ذلك أنّ استجابة الربّ الإله لرجاء حنة (أم صموئيل) يقابلها وفاؤها بالنذر؛ إذ وهبت ابنها للهيكل[3].

إنّ تداخل المقدس بالإنساني أضفى على حياة النبي صموئيل طابعاً خاصاً، فهو نشأ في حرم الهيكل[4]، وقد نخال أن مدوّن سفر صموئيل الأول يُعدّ القراء للوقوف على تجليات البُعد الكهنوتي في حياة صموئيل. غير أنه عرّج بنا إلى عالم النبوة؛ بأن جعل الربّ الإله يتصل بصموئيل[5].

ولد صموئيل بفعل مقدّس/ الابتهال والدعاء، وشبَّ في دار الربّ الإله، بعد أن وهبته حنة للهيكل خادماً؛ ذلك أنها «سَأَلَتهُ مِنَ الربّ»[6]، فإذا الفضاء

(1) التكوين: 25/ 33.
(2) صموئيل الأول: 1/ 20.
(3) صموئيل الأول: 2/ 11.
(4) صموئيل الأول: 1/ 20.
(5) صموئيل الأول: 3/ 1-14.
(6) صموئيل الأول: 1/ 20.

المقدّس يتجاوز الدلالات المألوفة؛ بل أصبح دالاً على طبيعة الحدث، ومنزلة المُخاطَب، ونعني به صموئيل. فقداسة الفضاء منحت الحدث صفة المصداقية.

ب- الولادة في زمن الحظر:

ذكر سفر الخروج أنّ فرعون مصر أمر بقتل كلّ مولود ذكر من العبرانيين؛ خوفاً من أن يصبح اليهود أكثر عدداً في مصر من المصريين، فالسبب الذي دفع بفرعون سبب قوميّ يأخذ بالحسبان مصالح المصريين.

ولكن، كيف أصبح رهط العبرانيين، الذي جاء من بلاد القحط مع يعقوب، يُعدّ بالآلاف، وظلّ آلاف المصريين على ما هم عليه من عدد؟ ذلك سؤال لا يثير استغراباً طالما أنّ «النسَاءَ العِبرَانِياتِ لَسنَ كَالمِصرِياتِ، فَإِنهُن قَوِياتٌ يَلِدنَ قَبلَ أَن تَأتِيَهُن القَابِلَةُ»[1]. وبسبب ذلك حظر فرعون مصر على اليهوديات أن يلدنَ الذكور، فكان «قتل الذكر قتلاً لكل مناهض»[2]، ولكي يدوم حكم ربّ مصر على اليهود. لكن ربّ بني إسرائيل، دون غيره، هو من قوّض حكم فرعون، فلئن مات الأولاد الذكور فإنّ موسى نجا، وفي كلّ حكاية تجاوز الحظر ينبئ بوقوع المستبعد، أو ما لا ترغب فيه نفس الآمر، فلا معنى للحكاية في ظلّ الالتزام بالمحظور.

بقي المولود في أحضان أمّه مخبّأ عن الأعين ثلاثة أشهر أو يزيد[3]، ثمّ دعتها الحاجة إلى إلقائه في اليم، وفي هذا المجال نتبيّن سكوت مدوّني السفر عن ذكر الأسباب التي دعت الأم إلى إلقاء وحيدها في اليم، فظاهر الأخبار يوحي بأنّ الخوف استبدّ بالأم، فما استطاعت الصبر على رؤية

---

(1) الخروج: 1/ 19.
(2) السعفي، وحيد، العجيب والغريب، مرجع سابق، ص578.
(3) الخروج: 2/ 2.

ولدها يُقتل أمام بصرها، فرأت أن ترمي به إلى اليم لعلّه ينجو، أو يهلك بعيداً عن ناظريها، فلا يكتوي قلبها بمرأى دمائه.

تخلّت الأم عن ابنها، شأنها في ذلك شأن الكثير من الأمهات اللواتي انتهكن المقدّس في سائر الأساطير، ولا ضيرَ في هذا المقام من القول: إنّ المقدس بالنسبة إلى أم موسى ما حكم به إله مصر، فالإله هو من يحكم الأرض، ومن يملك الأرض يملك العباد.

إنّ الرواية التوراتية اتخذت أبعاداً متنوعة عندما جعلت ابنة فرعون دون غيرها من المصريات تنتشل الرضيع[1]، فمدوّنو السفر جاؤوا بابنة فرعون عاقراً لتسمّي المنتشَل «موسى»[2]، وفي التسمية تعيين وخلق.

وقد قدّم سفر الخروج في ثنايا الإصحاح الأول إشارات عديدة تؤكد أنّ الرضيع قبل انتشال ابنة فرعون له لم يكن شيئاً مذكوراً، من ذلك أننا لا نعرف له اسماً غير الذي سمّته به ابنة فرعون، فإذا بها منحته بالتسمية مشروعية الوجود في أرض مصر؛ التي طرق موسى أعظم أبوابها (النيل)[3].

وفي مقابل ذلك استرجع النصّ القرآني في «سورة القصص» بعض ما ورد في **(العهد القديم)**، فذكر إلقاء أم موسى ابنها في اليم، ورعاية آل فرعون له، بيد أنّ ما ميّز النصّ الإسلامي، في ما يتعلق بهذه المسألة، أمران: **الأول** عدم ذكره السبب الذي دفع فرعون إلى ذبح أبناء بني إسرائيل. أما الأمر **الثاني** فيتمثل في التركيز على جملة من الأحداث دون أخرى؛ إذ كان مدار الحديث في الآيات السبع المخصّصة للمسألة على وصف الحالة

(1) الخروج: 2/ 5.

(2) الخروج: 2/ 10.

(3) ذكر جيفري بارندر، في المعتقدات الدينية لدى الشعوب (ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة عبد الغفار مكاوي، سلسلة عالم المعرفة، العدد 173، المجلس الوطني للثقافة والآداب، الكويت، 1993م، ص38-39)، أنّ المصريين عبدوا النيل وإلهه «حابي».

النفسية التي كانت عليها أمّ موسى؛ إذ صورت الآيات خفايا النفس، وما خالجها من خوف.

أعرض النصّ القرآني عن ذكر الأسباب، التي كانت وراء اتخاذ فرعون قراره بإبادة الرضّع من بني إسرائيل، ولم يُعنَ بذكر ظروف الولادة؛ لأنّ الغاية الرئيسة من سرد أحداث الميلاد تبيُّن العلاقة القائمة بين العبد وربه، فأمّ موسى كانت على ثقة بالله.

إنّ القصة القرآنية أخرجت موسى من حيّز العدم إلى حيّز الوجود، راسمة معالم النهاية منذ البداية، ففي سورة طه ذكّر الله موسى بما كان من أمر ميلاده بقوله تعالى: ﴿إِذْ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّكَ مَا يُوحَىٰٓ ﴿38﴾ أَنِ ٱقْذِفِيهِ فِى ٱلتَّابُوتِ فَٱقْذِفِيهِ فِى ٱلْيَمِّ فَلْيُلْقِهِ ٱلْيَمُّ بِٱلسَّاحِلِ يَأْخُذْهُ عَدُوٌّ لِّى وَعَدُوٌّ لَّهُۥ وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّى وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِىٓ﴾ [طه: 38-39].

إنّ هاتين الآيتين جاءتا على أغلب دلالات ميلاد موسى في التصوّر القرآني، فلئن شيّعت الأم ابنها إلى الموت (التابوت في الرواية القرآنية)[1]، فإنّ أفعالها، بما في ذلك وضعه في تابوت، تنفيذ للأوامر الإلهية، فالله كشف للأم مآل ابنها قبل أن تقدِم على إلقائه في اليم، وذلك في قوله لها: ﴿يَأْخُذْهُ عَدُوٌّ لِّى وَعَدُوٌّ لَّهُۥ﴾ [طه: 39]؛ بل إن الحنان الذي أغدقه عليه آل فرعون وفق الآيات القرآنية من فضل الله ﴿وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّى﴾ [طه: 39].

فشل فرعون في قتل موسى بفعل التدخل الإلهي في مسار الأحداث؛ ذلك أنّ الله قلب موازين القوى، فجعلها تميل إلى كفة موسى؛ إذ أبقى

(1) نشير، في ما يتعلق بالتابوت، إلى أنّ النصّ التوراتي استعمل عبارة السَّفَط (السلة)، وقد اتصلت بالسلة دلالات عديدة، ذكر منها سيغموند فرويد (ت 1939م) (موسى والتوحيد، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط4، 1986م، ص13) أنّها ترمز إلى: «بطن الأم، والماء إلى السائل السابيائي. والعلاقات بين الوالدين والأطفال تُمثّل، في عدد لا يحصى من الأحلام، في فعل الانتشال من الماء والإنقاذ من الماء».

فرعون على موسى حياً لعلّه يكون له ولداً، فكان له ﴿عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾ [القَصَص: 8].

ج- الولادة على غير مثال (من ميلاد الإله إلى ميلاد واحد من البشر):

ذكرت النصوص الإنجيلية أنّ مريم العذراء ما كادت تضع «ابن الله» المسيح حتى تدافعت الأحداث العجيبة في مدينة الجليل، وقد تميزت تلك الأحداث بوقوعها على يد الأغراب واليهود من جهة، وعن طريق الكائنات الغيبية من جهة ثانية، وعن طريق عناصر الطبيعة من جهة ثالثة.

ففي ما يتعلق بالجانب الأول، أتى المنجمون المجوس إلى أورشليم بحثاً عن المولود الموعود كي يسجدوا أمامه[1]. وفي قدوم المجوس أصحاب الملة الأخرى للسجود أمام المسيح دلالة على أنّ مولد المسيح لم يكن ظاهرة خاصة باليهود؛ بل هي ظاهرة تطال سائر الأعراق والملل، وهي ظاهرة مؤثرة في عناصر الطبيعة، «النجوم»، التي فطّنت المجوس إلى زمن ميلاد المسيح، وهي التي دلتهم على مكانه، ذلك أنّ نجماً «جَاءَ وَتَوَقفَ فَوقَ المَكَانِ الذِي كَانَ الصبِي فِيهِ»[2].

أما **(إنجيل برنابا)** فذكر في الآية التاسعة من الفصل الثالث أنّ «نوراً شديداً» أحاط بالعذراء عند وضعها المسيح؛ بل إنّ الملائكة طافت بها وبمولودها مسبّحةً الله حيناً، ومبشّرة الناس بميلاد يسوع حيناً آخر[3]. أمّا **(إنجيل لوقا)** فجعل ملاكاً يظهر للرعاة، ويخبرهم بمولد «المسيح»[4].

---

(1) انظر الإصحاح الرابع من إنجيل برنابا، ترجمة خليل سعادة، قدم له محمد رشيد رضا، وعلق عليه أحمد حجازي السقا، كنوز للنشر والتوزيع، القاهرة، 2006م، ص129.

(2) متّى: 2/ 9.

(3) متّى: 2/ 9.

(4) لوقا: 2/ 8-20.

حيّر مولد المسيح اليهود، وغيّر تفاعل عناصر الطبيعة فيما بينها، فباتت مشدودة إليه، تقف حيث يقف، وتسير إلى حيث يسير، ولم يكتفِ الرواة بإبراز تأثير مولد المسيح في الطبيعة؛ بل زادوا عليها أن جعلوا كلاً من النبية «حنة بنت فنوئيل» والرجل البار «سمعان» يبيّنان للناس منزلة يسوع، فالأولى أذاعت أنّ المولود هو منقذ أورشليم المنتظر[1]، أمّا سمعان فأوحى إليه الروح القدس أنّ الصبي هو المخلّص[2].

إن هذه الأحداث المُتخيّلة -وإن بدا بعضها دون حدث «الحبل بلا دنس» منزلة- مهمة لاكتمال المشهد؛ إذ تأتي لتنير فترتين من فترات حياة المسيح، وهما فترتا الولادة والطفولة[3]، وتضفي عليهما مسحة من العجائب تنبِئ بخروج المسيح عن مألوف النبوة عند بني إسرائيل.

ونحن إذا ما قارنّا بين الأخبار المتعلقة بهذه الفترة من حياة المسيح في **الأناجيل** والأخبار التي أوردها (**القرآن الكريم**)، نتفطّن إلى أنّ النصّ القرآني ركز خطابه على بعض ما انتاب مريم من مشاعر عندما أتتها أوجاع المخاض؛ إذ أوحى الله إليها لحظة الولادة، تيسيراً منه لوضعها، موفّراً لها المأكل والمشرب دون عناء أو جهد.

بيد أنّ المتأمل في ما أصاب مريم في (**القرآن الكريم**) من أوجاع المخاض يجدها مشابهة لما يصيب كلّ امرأة عند الوضع، ففي سورة مريم (19/ 22-25): ﴿فَأَجَآءَهَا ٱلْمَخَاضُ إِلَىٰ جِذْعِ ٱلنَّخْلَةِ قَالَتْ يَٰلَيْتَنِى مِتُّ قَبْلَ هَٰذَا وَكُنتُ نَسْيًا مَّنسِيًّا ﴿23﴾ فَنَادَىٰهَا مِن تَحْتِهَآ أَلَّا تَحْزَنِى قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا﴾ [مَريَم: 23-24].

نزّل (**القرآن الكريم**) الولادة العجائبية في المألوف والسائد، الذي لا

(1) لوقا: 2/ 35.

(2) لوقا: 2/ 25-35.

(3) إنّ الأفعال المنجزة في هاتين المرحلتين لم يؤدِّ منها يسوع أيّ فعل، وقد يرجع الأمر في ذلك إلى أنّه لا يزال غراً.

يحتوي على أيّ فعل خارق لأفق انتظار القراء، فإذا عيسى نبيّ من أنبياء بني إسرائيل لا يتميز عنهم في شيء؛ إذ كلِّف بالنبوة شأن العديد من البشر، ومن أجل إثبات ذلك عمد النصّ القرآني إلى إعادة فهم حدث ميلاد يسوع، فأفرغه من جميع ما من شأنه أن يوحي بألوهية عيسى، وهو ما تجلّى من خلال تشبيه عملية خلق عيسى بآدم في قوله تعالى في الآية التاسعة والخمسين من سورة آل عمران: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَۖ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [آل عِمرَان: 59]. فإذا نحن في النصّ القرآني إزاء ميلاد إنسان كسائر البشر، ما ميّزه عنهم اصطفاء الله له ولأمه.

إنّ انطلاق (**العهد الجديد**) و(**القرآن الكريم**) من أحداث متشابهة في أغلب الأحيان، لا ينفي تميز كل نصّ عن الآخر؛ فالنصّ القرآني عمد في أكثر من موضع إلى استعادة أحداث ميلاد المسيح المذكورة في (**إنجيل لوقا**) وبعض الأناجيل غير القانونية، على أنّ ما ميّز التصور الإسلامي اتخاذه منحى مغايراً للتصوّر الإنجيلي، فلئن عَدَّ (**القرآن الكريم**) ولادة المسيح سراً إلهياً، فإنّه في الآن نفسه لم يَعتبر ميلاده الاستثناء. وبذلك أقحم الأحداث العجيبة في سياق جديد مداره على أنّ ميلاد المسيح آية على عظمة الخالق، وعلامة على قدرة الله على الإتيان بما لا يقدر الإنسان على تصوّره، وفي ذلك تقويض للأسس التي بنت عليها طوائف المسيحية ألوهية يسوع[1]، فلقد كانت غاية مدوّني **الأناجيل** من عجائب الميلاد توطيد دعائم ألوهية المسيح؛ بدءاً من مراحل ما قبل ولادته.

---

(1) إنّ ما لفّ بميلاد المسيح من عجائب، واعتقاد أتباعه بقيامته بعد صلبه، أمران أدّيا إلى القول بألوهيته، بيد أنّ تجلي المسيح في هيأة إنسان، وإتيانه ما يأتيه غيره من البشر من أكل ونوم... دفع ببعض المسيحيين إلى تأسيس نظرة مخصوصة لألوهية يسوع وميلاده وطبيعته، وقد عُدّت طبيعة المسيح من أكثر الإشكاليات إثارة للجدل بين الطوائف المسيحية، من ذلك أنها ظلت المسألة الرئيسة التي انعقدت من أجلها المجامع، وذلك لما لها من تأثير في حياة الجماعة المسيحية، وفي نظام الدولة.

المبحث الثاني

نشأة الأنبياء

نعالج، في هذا المبحث، ما كان من أحداث مُتخيّلة تعلقت بنشأة كل من موسى والمسيح، وذلك بالنظر في الأحداث المتعلقة بنشأتيهما في النصّين المرجعين، ونعني بهما **(العهد القديم)** بالنسبة إلى نشأة موسى، و**(العهد الجديد)** بالنسبة إلى نشأة المسيح، ثمّ نعمد إلى مقارنتهما بالطرح القرآني لهاتين الفترتين من حياة هذين النبيين. ومقصدنا من ذلك الوقوف على وجوه التقارب، ومواطن التباين بين النصّين المرجعين والنصّ القرآني، وتحديد الأسباب الداعية إلى الاختلاف، وتبيُّن دلالاته ودوره في بناء المقولات الدينية لكلّ نصّ من النصوص الثلاثة.

أ- النشأة في أحضان الموت:

ذكر مدوّن سفر الخروج أن موسى نجا من الموت الذي طال جميع الرضّع، وذلك بفضل ابنة فرعون التي جعلها النصّ التوراتي أمّاً لموسى بدلاً من أمّه الأصلية التي طرحته في الماء، فالنصّ اليهودي جعل موسى منذ البداية وحيداً غريباً، لا أهل له غير الموت.

وفي ذلك مراوحة طريفة بين الموت والحياة؛ إذ تجتمع المتناقضات على غير مثال، فكان الصبي غريب الشأن منذ ولادته، ونتبيّن ذلك من خلال ميل موسى إلى الخروج عن الجماعة بطلب الوحدة، ولا سيما يوم جاء يحثّ فرعون، ثمّ يأمره بأن «هَكَذَا يَقُولُ الرب إِلَهُ إِسرَائِيلَ: أَطلِق شَعبِي لِيُعَيدُوا لِي فِي البَريةِ»[1].

إنّ المتأمل في ظروف نشأة موسى في سفر الخروج يدرك، منذ البدء، أنّ هذا المسمّى «موسى» سيكون له شأن عظيم، فكل شيء في القصة يوحي

---

(1) الخروج: 5/ 1.

بذلك، ويذهب بنا الظنّ إلى أن هذا الفتى سرعان ما ينشر في الأرض عدالة يهوه بدلاً من عدالة فرعون.

وفي هذا المستوى نلاحظ أن النصّ التوراتي لم يشر إلى صلة فرعون بموسى في السنين التي عاشها موسى في حماية ابنة فرعون، أوَلم يكن فرعون يعلم أن «موسى» هو غريمه؟ أوَلم يعش موسى السنين الطوال لا يفصل بينه وبين فرعون غير حجاب رقيق؟ فلماذا لم يتخلص فرعون من موسى؟

عمد النصّ الإسلامي، في معالجته لهذه المسألة، إلى استبدال مكونات أخرى ببعض مكونات الخبر التوراتي، ففي «سورة القصص» كانت زوجة فرعون بدلاً من ابنته من سعى إلى حماية موسى من الموت؛ إذ نسب إليها (زوجة فرعون) أقوالاً ساهمت في بقاء موسى حياً، ففي الآية التاسعة من سورة القصص: ﴿وَقَالَتِ ٱمْرَأَتُ فِرْعَوْنَ قُرَّتُ عَيْنٍ لِّي وَلَكَ لَا تَقْتُلُوهُ عَسَىٰٓ أَن يَنفَعَنَآ أَوْ نَتَّخِذَهُۥ وَلَدًا﴾ [القَصَص: 9].

إنّ الأقوال التي وجهتها امرأة فرعون إلى زوجها ﴿قُرَّتُ عَيْنٍ لِّي وَلَكَ لَا تَقْتُلُوهُ﴾ [القَصَص: 9] كشفت عن رغبة زوجها في التخلص من موسى بقتله، فإذا موسى ينجو بشفاعة امرأة فرعون، وقد حرص **(القرآن الكريم)** على الإشارة إلى أن إرادة الله هي التي رسمت مصير موسى؛ بدءاً من يوم الإلقاء به في الماء[1].

ونحن إذا ما قارنّا بين النصّ التوراتي والنصّ القرآني في ما يتعلق بإلقاء الأم ابنها في الماء[2]، فإننا نتبيّن اختلافاً واضحاً في طبيعة أفعال الأم، فلئن

---

(1) القرآن، القصص: 28/ 7.

(2) نهض الماء في النصوص المقدسة بدور مهم في بناء أحداث حيوات الأبطال والأنبياء، على أنّ ما ميّز قصة موسى في النصّين المقدّسين تحوّل الماء فيهما إلى رمز للحياة، بعد أن كان في العديد من النصوص السابقة لهما رمزاً للموت، انظر في ذلك:
Gaston Bachelard, L'eau et les rêves, (op. cit.), p. 89.

ألقته في النصّ التوراتي خوفاً من أن تناله يد فرعون وهو في حضنها، فإنها في النصّ القرآني كانت بإلقائه تنفّذ الأوامر الإلهية القاضية بنجاة الابن، ففي طــه: (20/ 38-39) ﴿إِذْ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّكَ مَا يُوحَىٰٓ ۝٣٨ أَنِ ٱقْذِفِيهِ فِى ٱلتَّابُوتِ فَٱقْذِفِيهِ فِى ٱلْيَمِّ فَلْيُلْقِهِ ٱلْيَمُّ بِٱلسَّاحِلِ يَأْخُذْهُ عَدُوٌّ لِّى وَعَدُوٌّ لَّهُۥ﴾ [طه: 38-39].

إنّ الأم في المشهد القرآني كانت على بيّنة من مصير ابنها، في حين كانت جاهلة بمصيره في النصّ التوراتي، وهي في النصّ الإسلامي على بيّنة من نجاة موسى قبل أن تلقيه، فإذا فعل الإلقاء دال على ثقتها بالله.

اتخذت الآيات القرآنية منحى جديداً مخالفاً للمنحى التوراتي، فلئن كان مصير موسى في **(التوراة)** قائماً على المصادفة، فإن موسى في **(القرآن الكريم)** كان يتحرك في إطار المشروع الإلهي المسطر سلفاً.

وفي هذا السياق ننزل عودته إلى حضن أمه، ذلك أنّ الله حرّم عليه المراضع[1] فإذا الحكمة الإلهية تسيّر كل شيء.

أتى الغريب والعجيب في النصّين المقدّسين كي يرسّخا الأحداث المُتخيّلة في عالم الإله، ويخلقا لها صلة بعالم البشر، فالنجاة في **(العهد القديم)** دلّت على انتصار الربّ الإله لمن آمن به حماية للحلم الذي آمنت به الجماعة (المخلّص)، وإيحاء بتحققه على الرغم من الحواجز التي وضعها فرعون، في حين كان نصر الله لموسى في النصّ القرآني شكلاً من أشكال الإقرار بضعف الإنسان مهما عتا وتجبّر، فلا سلطان لغير الله، وهو ما تجلّى في تسيير الله للأحداث على النحو الذي ارتأى؛ إذ أعرض موسى عن المراضع، وأبى إلا أن ترضعه أمه، وذلك كي تقرّ عينها ولا تحزن، ولتعلم أنّ وعد الله حقّ[2].

(1) القرآن، القصص: 28/ 12.

(2) القرآن، القصص: 28/ 13.

تلك هي العبرة من سرد هذه الأحداث في النصّ الإسلامي، فعلى المؤمن أن يعلم أنّ الله معه لا يتركه وحيداً طرفة عين، فالله خير معين وناصر لمن آمن به، ففرعون مصر ظلّ عاجزاً عن المسّ بموسى؛ لأن الله أراد ذلك.

ب- النشأة وآيات القدرة الإلهية:

روت الأناجيل القانونية وغير القانونية طائفة من الأحداث المُتخيّلة التي اجترحها الصبي يسوع في مصر، مثل: مداواة المرضى بالبرص والخرس، وشفائه امرأة أصابها الجن، وإعادته صفة البشرية لرجل مسخه السحرة بغلاً[1]، على أنّ **(إنجيل الطفولة)** تميز عن غيره من الأناجيل بأن أخبر بتكليم المسيح لأمه وهو في المهد[2]؛ إذ نبأها بأنه يسوع ابن الله الذي أُرسل لخلاص العالم، ولم يكتفِ مدوّن **(إنجيل الطفولة)** بهذه الأحداث المُتخيّلة؛ إذ أتى المسيح بالعديد من العجائب، فبعدما طافت الملائكة بالمسيح لحمايته[3]، وبعد أن ارتعبت أصنام مصر مخبرة المصريين بقدوم «ابن الله»[4]. علّم المسيح الناس وهو ما زال صبياً، وخلق في السابعة من الطين طيراً[5].

فكان للمسيح في **(إنجيل الطفولة)** سلطة على عناصر الطبيعة والجوامد والحيوان والعاقل والشياطين[6]؛ إذ بعث الحياة في الأموات والجماد (الطين)[7].

---

(1) انظر: إنجيل الطفولة، الإصحاح السابع، ترجمه عن الإنجليزية حافظ الجمالي، دار الأهالي، القاهرة، ط1، (د.ت).

(2) إنجيل الطفولة: 1/ 1-3.

(3) انظر الإصحاح الثاني من إنجيل الطفولة.

(4) إنجيل الطفولة: 4/ 11.

(5) إنجيل الطفولة: 15/ 1-7.

(6) انظر الإصحاح الثامن عشر من إنجيل الطفولة.

(7) انظر الإصحاح التاسع عشر من إنجيل الطفولة.

كان همّ مدوّن **الإنجيل** إظهار يسوع في هيأة القادر، وتحقيقاً لذلك بيَّن اندهاش المصريين من عجائب المسيح؛ إذ قالوا: «لَا رَيبَ أَن يُوسُفَ وَمَريَمَ وَالطفلَ هُم آلِهَةٌ؛ لِأَنهُم لَيسُوا كَبَاقِي البَشَرِ الفَانِينَ»[1].

إن الراوي أعاد بناء الأحداث المُتخيّلَة بناء دقيقاً، فكان الطفل قادراً على الإتيان بالخوارق والعجائب، وهي أكثر تفصيلاً، وعدداً، وانغماساً في المُتخيّل مما نُسب إليه من عجائب في الأناجيل القانونية؛ بل إنّ الأحداث المنسوبة إليه في (**إنجيل الطفولة**) أتت على فترة الطفولة من حياة المسيح التي أهملتها الأناجيل القانونية.

بيد أن الطريف في الأحداث المُتخيّلة التي ذكرها (**إنجيل الطفولة**) أن جزءاً منها اتصل بنهاية المسيح اتصالاً مباشراً، ففي الفصل الثامن أخبر المسيح في صباه الناس بأنه سوف يُصلب[2]. أما راوي الفصل الرابع عشر فجعل يسوع يخرج الشيطان من جسد الطفل يهوذا الأسخريوطي.

أراد الراوي أن يبيّن الشرّ الكامن في نفس يهوذا، ولكن ما سها عنه أن شفاء يسوع ليهوذا؛ ثم امتلاك الشيطان زمام أمر الأسخريوطي من جديد، يُعدّ تقويضاً لألوهية يسوع، ونفياً لانتصاره على الشيطان.

وظّف مدوّنو **الأناجيل** الأحداث المُتخيّلة المتعلقة بنشأة المسيح لنسج المقولات الدينية الرئيسة، وذلك بتحويل الأحداث المُتخيّلة من آيات يجريها النبي إلى علامات على قيامته، وتمهيداً للقول إنه «ابن الله»[3] أو «الله» نفسه.

ونحن إذا ما قارنّا بين الآيات القرآنية المتعلقة بحياة المسيح وما ذكرته **الأناجيل** فإننا نلحظ بيسر استعارة النصّ القرآني بعض أحداثه من الروايات الإنجيلية القانونية حيناً، ومن الروايات الإنجيلية غير القانونية حيناً آخر.

---

(1) إنجيل الطفولة: 6/ 18.

(2) إنجيل الطفولة: 8/ 5-7.

(3) يوحنا: 20/ 28، روما: 1/ 4.

على أن ما ميّز (**القرآن الكريم**) عن الروايات الإنجيلية عدم خضوع أحداثه لترتيب زمني؛ إذ وردت الأحداث في النصّ الإسلامي في شكل ومضات سردية مبثوثة هنا وهناك في أكثر من سورة، على أن ذلك لا ينفي الأهمية التي حظيت بها مرحلة الطفولة، التي تعدّ من بين المراحل التي أتت على تفاصيلها آيات قرآنية عديدة؛ إذ خُصص لها مقطع يمتد من الآية السادسة والعشرين إلى الآية التاسعة والعشرين من سورة القصص، وفيه وجّه بنو إسرائيل إلى مريم العذراء تهمة الزنى، فإذا الصبي يتكلم آية على براءتها.

إن ما يلفت الانتباه في المقاطع القرآنية المتعلقة بما كان عليه عيسى من شأن في الدنيا أنها وردت في شكلين مختلفين في ما يتعلق بالزمن، فلئن كانت الأحداث في سورة مريم: (19/ 30-32) قائمة على استرجاع الأحداث لحظة وقوعها (تكلّم الصبي)، فإن المقطع الوارد في سورة آل عمران: (3/ 45-48) يقوم على الاستباق.

تعلق السرد بأحداث (تكلّم الصبي) لم تقع لحظة التلفّظ، ﴿إِذْ قَالَتِ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ يَـٰمَرْيَمُ إِنَّ ٱللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ ٱسْمُهُ ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْـَٔاخِرَةِ وَمِنَ ٱلْمُقَرَّبِينَ ﴿45﴾ وَيُكَلِّمُ ٱلنَّاسَ فِى ٱلْمَهْدِ وَكَهْلًا وَمِنَ ٱلصَّـٰلِحِينَ ﴿46﴾ قَالَتْ رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِى وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِى بَشَرٌ قَالَ كَذَٰلِكِ ٱللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ إِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿47﴾ وَيُعَلِّمُهُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ﴾ [آل عِمرَان: 45-48].

ففي المقطع القرآني الأول كان الخطاب قائماً بين طرفين، وهما الرضيع وبنو إسرائيل، أما المقطع الثاني فكان الخطاب قائماً بين الملاك ومريم، وفي المقطعين كانت مريم تعلم جيداً أن الصبي هو شاهد براءتها، وآية من آيات الله[1]، على أن ما ميّز المقطع الثاني أمران: **الأول** إتيانه على جوانب

(1) انظر في سورة مريم: 19/ 29: ﴿فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا۟ كَيْفَ نُكَلِّمُ مَن كَانَ فِى ٱلْمَهْدِ صَبِيًّا﴾.

عديدة من عملية خلق عيسى، فالآيات القرآنية نفت أن يكون لعيسى أب من البشر، وفي المقابل عَدّت خلقه سراً من أسرار الإرادة الإلهية؛ ذلك أنّ الله يخلق ما يريد بأن يقول للشيء «كُن فيكون». أمّا الأمر **الثاني** فيتعلق بالقارئ، فالمقطع الأول (سورة مريم: 19/ 30-32) يأتي زمنياً بعد المقطع الثاني (سورة آل عمران: 3/ 45-48). ونحن إذا ما أعدنا النظر في أحداث هذين المقطعين، نكون إزاء الترتيب الآتي:

أ- لقاء الملائكة بمريم (البشارة، الإخبار بشأن عيسى في الدنيا).

ب- الحمل وأوجاع الوضع.

ج- عودة مريم بالصبي.

د- تكلم الصبي في المهد.

يتبيّن للقارئ أنّ الحدث (ج) يفقد قيمته السردية، وبُعده العجائبي بالنظر إلى الأقوال التي تخلّلت الحدث (أ)، فعنصر المفاجأة غائب عن آفاق انتظار القراء، وبغيابه يصبح القراء في حالة انتظار لتحقّق الحدث وخروجه من حيّز القوة إلى حيّز الفعل، وبمجرد وقوعه يصبح الحدث دالاً على صدق الوعد الإلهي، وذلك هو بيت القصيد، ومربط الفرس في النصّ القرآني.

جعل **(القرآن الكريم)** الحدث المُتخيّل امتداداً للحدث الوقائعي المألوف، فمن شأن الإخبار عن الآتي أن يجعل المتقبل للحدث واعياً بمجريات الأفعال، وهو أمر يُفقِد الحدث ما فيه من عجيب، ويبعد الحيرة عن القراء، فنرى في العجيب صنواً للدارج والسائد.

اختارت الآيات القرآنية الحديث عن مريم كي توطد دعائم جملة من القيم الأخلاقية الإسلامية، فوضعها للمسيح دون أن يمسها بشر عُدّ خير تعبير عن تلك القيم، وفي مقدمتها قيمة العفة والشرف، ففي أكثر من آية صرّح **(القرآن الكريم)** ببراءة مريم من الزنى براءة الذئب من دم يوسف، فهي ﴿ٱلَّتِيٓ أَحۡصَنَتۡ فَرۡجَهَا فَنَفَخۡنَا فِيهِ مِن رُّوحِنَا وَصَدَّقَتۡ بِكَلِمَٰتِ رَبِّهَا وَكُتُبِهِۦ وَكَانَتۡ

﴿مِنَ ٱلْقَٰنِتِينَ﴾ [التّحْريم: 12]. أحصنت مريم فرجها، فكافأها ربّها بأن «نَفَخَ (...) فِيهِ مِن رُّوحِهِۦ»، ولكي يرفع **(القرآن الكريم)** عن مريم أيّ شكّ، جعل الملائكة تخاطب مريم مبشّرة بـ «كلمة الله» مؤكّدة أنّ عيسى مولود خارق للمألوف والسائد، فهو المولود من غير ذكر. وذلك ما دفع بقومها إلى اتهامها بالزنى فجاء العجيب من عند الله يرفع الغمة عنها.

إنّ المتأمل في المسارات التي عرفتها حياة مريم في **(القرآن الكريم)** يتبيَّن له أنّ العناية الإلهية كانت ترعى مريم وابنها في كلّ حين، فالله هو من حدّد لها ما يجب أن تفعله مع قومها من صوم وإمساك عن الكلام. وقد مثّل صوم مريم عن الكلام فرصة لحدوث المُتخيّل، فالقوم جهروا بفساد طريق مريم متهمين إياها بالزنى: ﴿لَقَدْ جِئْتِ شَيْـًٔا فَرِيًّا﴾ [مَريَم: 27]، وازدادوا إنكاراً لفعلها لعلمهم بأصلها الطيب: ﴿مَا كَانَ أَبُوكِ ٱمْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكِ بَغِيًّا﴾ [مَريَم: 28].

خرجت مريم عن الدين القويم، وأساءت إلى أهلها وإلى نفسها، وبذلك ضاقت الدائرة عليها، ولا سيما أنّ القوم ما فتئوا يؤكدون زناها، حجتهم الرضيع الذي تحمله بين يديها.

اتهم بنو إسرائيل مريم بارتكاب الفاحشة، وكان اتهامهم لها مبنياً على جملة من الوقائع، فهم يعلمون أنها دون زوج، وعلى الرغم من ذلك يرون بين يديها رضيعاً، فزناها يعدّ انتهاكاً لأوامر الشريعة الموسوية، وهو اعتداء على المقدّس ممثلاً في فضاء المحراب الذي أصبح بفعل الزنى مملكة للشيطان بعد أن كان بيتاً لله.

وكان لا بدّ لمريم من دفع التهمة عن نفسها، فهذه التهمة تعدّ إساءة إليها وإلى آل بيتها، وعاراً يلحق ولدها، وليس أيسر من أن نرى مريم تقسم بالله أنها ما زنت، وليس أيسر من أن يكذّبها القوم في ذلك.

كانت الرواية القرآنية واعية بكلّ ذلك؛ ولذلك ألفيناها تأتي بالحدث المُتخيّل إنقاذاً لمريم وابنها، فزعمت أنها اعتكفت في المحراب تصلي، وإذا

هي تأتي بصبي لا يعرفون له أباً. خامرتهم شكوك كثيرة، ولكن الصبي تكلم في المهد[1].

إن كلام الصبي في المهد مثّل حجة لأمه من جهة، ومن جهة أخرى كان تحديداً لطبيعة عيسى (عبد الله)، وكشفاً لماهية نبوّته، فـ **(القرآن الكريم)** كان حريصاً على أن لا يفوّت أي فرصة دون أن يؤكد بشرية عيسى، فهو نبيّ لا يختلف عن غيره من الأنبياء[2]؛ بل إنّ عيسى كان أحرص من غيره على ذلك، ففي مواضع كثيرة ربط بين الدعوة إلى التوحيد، والتصريح بأنّه نبي مكلَّف برسالة من لدن العلي القدير[3].

نهض الحدث المُتخيّل؛ أي كلام الرضيع، بـ «دعم جانب الفرد/ مريم، وتقويته أمام قوة الجماعة التي لم تصدّق الفرد: إنّه حسم للصدام والخلاف»[4]. ولكن وراء هذا الدور أدوار أخرى مثل تبرئة النبي عيسى من تهمة «ابن الزنى»، وما يترتّب على ذلك من أسئلة حول صحة نبوّته، على أنّ أهمّ الأدوار التي نهض بها الحدث المُتخيّل تتعلق بمتقبّلي الوحي، فـ **(القرآن الكريم)** بقدر ما كان خطاباً موجهاً إلى أهل الكتاب (اليهود والنصارى)[5] كان خطاباً موجهاً إلى المؤمنين الذين كانوا بحاجة دائمة إلى دعم عقيدة التوحيد التي آمنوا بها، فالنظرة القرآنية لصلة عيسى بالله كانت وراء نسج الأحداث المُتخيّلة على منوال مخصوص؛ خدمة للتصورات الدينية الجديدة.

خالف الحدث القرآني المُتخيّل الحدث المُتخيّل الذي ورد في **(إنجيل الطفولة)** في مستوى الدلالة، فلئن بدا الحدث القرآني تكراراً للحدث الإنجيلي

(1) القرآن، مريم: 19/ 30-32.
(2) القرآن، الأنبياء: 21/ 84، والنساء: 4/ 163، والأحزاب: 37 / 3، والشورى: 42/ 13، والمائدة: 5/ 75.
(3) القرآن، الزخرف: 43/ 62-64.
(4) المسعودي، حمادي، مُتخيّل النصوص المقدسة، مرجع سابق، ص196.
(5) القرآن، آل عمران: 3/ 61.

(تكلّم الرضيع)، فإنه خالفه مخالفة واضحة؛ ذلك أنّ (**إنجيل الطفولة**) وضع هذا الحدث في سياق دلالي يروم إثبات ألوهية يسوع، في حين كان الحدث المُتخيّل في النصّ القرآني يسعى إلى المحافظة على قيم إنسانية محمودة (العفة)، ويضع الحدّ الفاصل بين البشر والله، رافضاً رفضاً قاطعاً القول بتجسد الله، أو أن يكون له ولد. وفي كلا الموضعين نحن إزاء معجزة، بيد أنّ الاختلاف ماثل في الغايات والأدوار التي نهضت بها الأحداث المُتخيّلة.

إنّ الفكر الإسلامي كان على وعي تام بما ينتج عن القول بتكلّم الصبي في المهد من تأليه للمسيح مثلما هو الشأن في (**إنجيل الطفولة**)، وقد تجلّى هذا الوعي من خلال التوسع في الدلالات القرآنية النافية لألوهية عيسى، ومن نفي أن يكون التكلّم في المهد سمة خاصة بعيسى ابن مريم؛ إذ روت كتب التفسير عن الرسول حديثاً مفاده أنّ ثلاثة تكلّموا في المهد هم: عيسى ابن مريم، وصاحب جُرَيج، وشاهد يوسف[1].

خاتمة الفصل:

إنّ المقارن بين مُتخيّل أحداث الميلاد والنشأة ومُتخيّل ما قبل الميلاد يتبيّن له الاختلاف الواضح في بواعث المُتخيّل، ففي مرحلة «ما قبل الميلاد» نشأ العجيب من وقوع المستبعد، أو ما يعتقد الإنسان بأنه محال، في حين رفد العجيب في مرحلتي الميلاد والنشأة من نجاة النبي من المؤامرات التي هدّدت حياته حيناً، ومن إتيانه بآيات لم يقدر عليها البالغون من أصحاب النفوذ والمعارف حيناً آخر.

بيد أنّ ما يلفت الانتباه أنّ أحداث الميلاد والنشأة في (**الكتاب المقدّس**) تعلّقت برهط من الآباء والأنبياء المقدّمين على غيرهم؛ إذ لم تخلُ قصص ميلادهم من إشارات إلى قيمتهم في العقيدة اليهودية، فميلاد يعقوب عُدّ

(1) راجع في ذلك ما وُضع من تفاسير حول الآية السادسة والأربعين من سورة آل عمران.

شكلاً من أشكال تجديد العهد الإلهي، فقبضه على عقب أخيه عيسو دلّ على مصير يعقوب في الدنيا، فهو المحظي بالبركة الإلهية دون أخيه[1]. أمّا صموئيل فإنّ ولادته في المكان المقدّس (الهيكل) لخصت منزلته لدى الجماعة اليهودية، فمعه استبدلت النبوة بثوبها الرعوي ثوباً حضرياً.

إن النصّ الديني لم يصغ الأحداث المتخيلة في قالب واحد، من ذلك أنّ موسى في النصّ اليهودي والنصّ الإسلامي لم يكن الابن المرتقب بعد عقم أصاب الأب والأم، وإنما ولد في ظروف طبيعية، فوالداه لم يكونا عاقرين، وإنما مدار الأحداث المُتخيّلة في قصة ميلاده على تجاوز الحظر الذي أقامه فرعون على بني إسرائيل؛ إذ نشأ موسى في ظلّ الموت، وقد أبدع النصّان المقدّسان (**التوراة، القرآن الكريم**) في إبراز هذا البُعد عندما جعلا فرعون مربياً لموسى، فإذا فرعون يسهم من حيث لا يدري في خرق الحظر الذي أقامه، فكان كمن ضرب رأسه بفأسه، بيد أنّ دلالات هذا الأمر اختلفت من نصّ إلى آخر، ففي (**التوراة**) أكدت أفعال فرعون علوّ كعب النبي العبري وإلهه على الملك المصري المتجبر، أمّا النصّ القرآني فاتخذ وجهة أخرى؛ إذ جعل موسى يتوجه بدعوة التوحيد إلى فرعون، بيد أنّ ملك مصر أصرّ على الكفر، فكان أنموذجاً للمعاند الجاهل بضعفه أمام قوة الله، وعلى الرغم مما قام به فإن أعماله كانت هباء منثوراً أمام قدرة الله.

على أنّ أبرز وجوه الاختلاف بين النصّين تمثّل في أسباب إلقاء الأم موسى في اليم، ففي النصّ **الأول** ألقته بعد أن ضاقت بها السُّبُل[2]، في حين ركّز **الثاني** على جانب آخر عندما جعلها تلقي الابن امتثالاً للأمر الإلهي، فكانت مثالاً للمرأة المتوكلة على الله.

---

(1) سفر التكوين: 25/ 19-34.

(2) جعلت الرواية التوراتية ابنة فرعون عاقراً كي تكون أماً لموسى، فإذا بعقمها دال على عقم مصر، ومثلما منح موسى ابنة فرعون الأمومة منح هو وقومه مصر الحياة.

وفي السياق نفسه نزّلنا ميلاد المسيح ونشأته، فلئن عُدّ وضع العذراء للمسيح في النصّ الإنجيلي والنصّ القرآني حدثاً لا مثيل له، فإنّ كلّ نصّ عمد إلى تأويل هذا الميلاد بطريقة خاصة، فالنصّ الإسلامي، على الرغم من استناده إلى أحداث وردت في الأناجيل القانونية وغير القانونية، أضفى عليها بُعداً إسلامياً، وقد تجلّى ذلك في ظروف ميلاد عيسى ونشأته؛ إذ ركّز النصّ القرآني على ما انتاب مريم من أوجاع المخاض كي ينفي عن المسيح صفة الألوهية، عادّاً مولده استثناء غير دالّ على تميز المولود، وقد تدعّمت أوطاد هذا التصوّر بجعل عيسى يعترف بأنه عبد الله[1]، وبأنّ ما أتاه من عجيب إنما هو بـ «إذن الله»[2].

أمّا **الأناجيل** فعددت عجائب المسيح (مداواة المرضى، وإحياء الموتى...)، مانحة إياها دلالات رمزية. فتحطم أصنام المصريين في (**إنجيل الطفولة**) رهبة من المسيح دلّ على قيام الدين الجديد مقام الدين القديم، فإذا العجائب آيات دالة على ألوهية المسيح.

وحرص مدوّنو الأناجيل القانونية وغير القانونية على إبراز هذا البُعد؛ إذ جعلوا هذه العجائب تصدر عن إرادة المسيح مباشرة، وليرسخوا أركان هذا التصوّر جعلوا أفعاله تقع على الكائنات الغيبية (الشياطين) والجوامد (الطين...) والكائنات الحية العاقلة (المرضى) وغير العاقلة (الحيوانات).

وتميزت الأحداث المُتخيّلة المتعلقة بحياة يسوع في النصوص الإنجيلية بالكثافة إلى حدّ يصعب معه جمعها، أو إحصاؤها، وقد تعلّق بعضها بواقع الجماعة المسيحية بعد موت المسيح أكثر من تعلقها بشخص المسيح؛ إذ كان مدوّنو **الأناجيل** واعين بمتطلبات النهاية[3]، فما نُسب إلى المسيح من

(1) القرآن، مريم: 19/ 30.
(2) القرآن، آل عمران: 3/ 49.
(3) نشير في هذا المجال إلى أن الأحداث المُتخيّلة المتعلقة بهذه المرحلة كانت في الأناجيل غير القانونية أكثر مما هي عليه في الأناجيل القانونية.

عجائب في زمن النشأة كان محاولة منهم لفهم الدور الذي نهض به يهوذا الأسخريوطي في صلب المسيح من جهة[1]، ومن جهة أخرى كانت الأحداث المُتخيّلة المتعلقة بمولد المسيح محاولة من مؤلفيها خلق منظومة دينية متكاملة، تبيّن الحكمة من فشل المسيح في تحقيق مملكة داود، ذلك أن الموت على الصليب لم يكن يتوقعه اليهود الذين علّقوا على يسوع أحلاماً كثيرة.

وبناء على ذلك يدفع المولد الأسطوري، وما حفّ به من عجائب وغرائب، القارئَ إلى القول: إن يسوع لا يموت، وإن صلبه كان أمراً منطقياً لا بدّ منه كي ينفصل الناسوت عن اللاهوت؛ تمهيداً لعودة يسوع إلى موطنه الأصلي حيث يجلس عن يمين الآب[2].



(1) إنجيل الطفولة: 14/ 9-10.

(2) الرؤيا: 5/ 1-5.

الفصل الثالث

مُتخيَّل أحداث نهايات الأنبياء

تمهيد:

خصت النصوص المقدسة نهايات الأنبياء بحيّز مهم من قصص بعضهم، وقد تعددت أشكال النهايات ودلالاتها، فـ (**الكتاب المقدس**) حدد الأماكن التي وافت فيها المنية هذا النبي أو ذاك، ودقق تواريخ وفياتهم، في حين لم يولِ (**القرآن الكريم**) هذه المسألة اهتماماً، بل إنّ الأنبياء الذين أشار إلى نهاياتهم قلائل، زد على ذلك أن معالجته لنهاياتهم كانت غامضة تقبل أكثر من تأويل.

على أنّ المتأمل في نهايات الأنبياء في النصوص المقدسة يتبيّن له أن نهاية النبي لم تخرج على واحدة من أربع، هي:

1: الموت مثل سائر البشر (أغلب أنبياء **العهد القديم** و**القرآن الكريم**).

2: قتل النبي والتنكيل به (عاموس، إشعياء)...

3: رفع الأنبياء وانتقالهم إلى عالم الغيب دون التصريح بنهاية النبي (أخنوخ وإيليا في **العهد القديم**، إدريس وعيسى في **القرآن الكريم**).

4: الموت العجيب (المسيح في **العهد الجديد**).

وفي هذا الفصل نحلل الضربين الأخيرين، ونعرض عن الأوليّن؛ نظراً إلى خلوهما من الأحداث المُتخيّلة التي نحاول (في الضربين المشار إليهما سابقاً) تبيُّن دلالاتها، ودورها في رسم ماهية النبي من ناحية، ومن ناحية أخرى نسعى إلى تبيُّن طبيعة العلاقة القائمة بين الله والنبي.

ونود في فاتحة هذا الفصل الإشارة إلى أنّ نهاية المسيح ظلت النهاية المميزة عن غيرها من النهايات، سواء أتعلق الأمر بالنصّ الإنجيلي أم تعلق بالنصّ القرآني، فنحن في النصوص الإنجيلية أمام صلب للمسيح، في حين نفى **(القرآن الكريم)** ذلك المصير عنه، مستبدلاً بالصلب الرفع إلى السماء.

فلماذا خصّ النصّ القرآني عيسى بالنجاة دون أنبياء آخرين هلكوا على أيدي بني إسرائيل[1]؟ أفي نجاة عيسى نفي لألوهية سعت النصوص الإنجيلية إلى إثباتها من خلال القول إن المسيح صُلب كفارة عن خطايا البشر، أم أن للمسألة أسباباً أخرى؟

أيمكن القول: إن فشل المسيح في تحقيق آمال بني إسرائيل دفع بأتباعه إلى اعتبار صلبه شكلاً من أشكال الخلاص، وبهذا المعنى تكون نهاية المسيح في **الأناجيل** الحدث الرئيس الذي انطلق منه أتباعه في تأسيسهم للعقيدة المسيحية؟ أَتعدّ نجاة النبي في النصّ التوراتي والنصّ القرآني انتصاراً على الأعداء، أم هي فشل ذريع في نشر الرسالة؟ ولكن قبل هذا وذاك هل يمكن القول: إنّ رفع النبي له دلالة واحدة في **(العهد القديم)** وفي **(القرآن الكريم)**؟

هذه بعض الإشكاليات التي ننطلق منها في دراستنا لنهايات الأنبياء، التي نتناولها في مبحثين؛ خصصنا **الأول** لـ «مهلك النبي»، وفيه عالجنا نهاية المسيح في النصوص الإنجيلية. أما المبحث **الثاني** فمداره على مُتخيّل أحداث نهايات بعض الأنبياء الذين نجوا من الموت برفعهم إلى السماء.

---

(1) القرآن، البقرة: 2/ 91.

المبحث الأول

مُتخيَّل أحداث مهلك النبي

ذكرت **الأناجيل** أنّ يسوع أنبأ تلاميذه في أكثر من مرة بصلبه، وقد تعدّدت نبوءات المسيح في ما يتعلّق بهذه المسألة، على أنّ مجمل الأخبار لم تُشِر إلى أنّ المسيح أنبأ بالطريقة التي سيقع بها موته، ولم يعيّن فيها الطرف الذي سيتولّى ذلك الأمر.

ونحن إذا ما تأمّلنا الأحداث المُتخيّلة المتعلقة بموت المسيح ألفيناها تتصل بأربعة مشاهد هي:

أ- ما كان قبل دخول المسيح وتلاميذه إلى أورشليم (الإخبار بالآتي...).

ب- ما كان من المسيح في أورشليم يوم الفصح/ عشاء الربّ (La Cène).

ج- ما كان عند صلب المسيح.

د- بعد صلب المسيح (القيامة، الصعود).

والملاحظ في شأن هذه المشاهد الأربعة اختلاف النصوص الإنجيلية فيما بينها في جملة من الأحداث المُتخيّلة؛ بل إنّ بعض **الأناجيل** ركّز على بعض الفترات دون أخرى، فعلى سبيل المثال عُني (**إنجيل يوحنا**) بالأحداث العجيبة المزامنة لموت المسيح دون غيرها.

وقد ارتأينا إزاء ذلك أن نتعامل مع **الأناجيل** باعتبارها إنجيلاً واحداً؛ إذ لم نرَ فائدة ترجى من البحث في الأسباب التي دعت مدوّن هذا الإنجيل أو ذلك إلى ذكر هذه الأحداث وحذف غيرها، وقد تعمّدنا أن نتبع الترتيب الزمني للأحداث بالاعتماد على جميع الأناجيل.

وقسّمنا هذه المشاهد إلى ثلاث فترات؛ **الأولى** تتعلق بمرحلة ما قبل الصلب. أمّا **الثانية** ففيها ذكر لأحداث الصلب، في حين اتصلت الأحداث في الفترة **الثالثة** بما بعد صلب المسيح وموته.

الفترة الأولى: مرحلة ما قبل الصلب

إنّ الأحداث المُتخيّلة المتعلقة بفترة ما قبل الصلب قامت على أمرين هما: إخبار المسيح بالآتي، والإعداد لدخوله أورشليم برفقة تلاميذه في عيد الفصح.

1- إخبار المسيح بالآتي:

تنبأ المسيح، في أكثر من مكان، بجملة من الأحداث التي تقع قبل موته وبعد قيامته، وقد تعلقت هذه الأخبار بأمور عديدة، مثل الإخبار بصلبه، وتنكّر بطرس له، وخيانة يهوذا الإسخريوطي له.

ففي ما يتعلق بمسألة خيانة يهوذا له[1] ذكرت **الأناجيل** أنّ المسيح أنبأ تلاميذه بالخيانة، وحدّد الخائن، ففي (يوحنا: 13/ 25-26) سأل أحد التلاميذ يسوع عن اسم الخائن قائلاً: «يَا سَيدُ مَن هُوَ؟ [فـ]أَجَابَ يَسُوعُ: هُوَ ذَاكَ الذِي أَغمِسُ أَنَا اللقمَةَ وَأُعطِيهِ. فَغَمَسَ اللقمَةَ، وَأَعطَاهَا لِيَهُوذَا سِمعَانَ الإِسخَريُوطِي». أما إنكار بطرس للمسيح عند محاكمة الفريسيين له (المسيح)، فذكر كلٌّ من (**إنجيل لوقا** في 22/ 31-38) و(**إنجيل يوحنا** في 13/ 38) أنّ يسوع أخبر تلاميذه بذلك قائلاً: «الحَق الحَق أَقُولُ لَكَ: لَا يَصِيحُ الديكُ حَتى تُنكِرَنِي ثَلَاثَ مَراتٍ»[2].

إن تحقق تلك النبوءات من شأنه أن يمنح أقوال يسوع المتعلقة بصلبه وقيامته مصداقية، ولكنّها كشفت لنا عن ماهية المسيح، فهو لم يأتِ للقضاء على الشرّ؛ بل جاء يبعث النور في الصدور، وينير الطريق لمن يريد، فأقرب البشر إليه تنكّر له وخانه. أضف إلى ذلك أن إخباره بمواقف بعض التلاميذ منه يدل دلالة قاطعة على أنهم لم يعوا ماهيته باعتباره ربّاً إلهاً.

---

(1) متّى: 26/ 21-25، مرقس: 14/ 18-21، لوقا: 22/ 21-23، يوحنا: 13/ 21-35.

(2) يوحنا: 13/ 38.

أما الإخبار بصلبه وقيامته، فذكرت **الأناجيل** أن المسيح أخبر تلاميذه بموته في مناسبتين، **الأولى في** إقليم القيصرية[1]، والثانية في مدينة الجليل[2]، وذلك في سنة واحدة هي السنة التاسعة والعشرون؛ أي قبل صلبه بأشهر معدودة.

ففي **الأولى** قال المسيح لتلاميذه: «مَاذَا يَنتَفِعُ الإنسَانُ لَو رَبِحَ العَالَمَ كُلهُ وَخَسِرَ نَفسَهُ؟ أَو مَاذَا يُعطِي الإنسَانُ فِدَاءً عَن نَفسِهِ؟ فَإن ابنَ الإنسَانِ سَوفَ يَأتِي فِي مَجدِ أَبِيهِ مَعَ مَلَائِكَتِهِ، وَحِينَئِذٍ يُجَازِي كُل وَاحِدٍ حَسَبَ عَمَلِهِ. اَلحَق أَقُولُ لَكُم إن مِنَ القِيَامِ هَهُنَا قَوماً لَا يَذُوقُونَ المَوتَ حَتى يَرَوا ابنَ الإنسَانِ آتِياً فِي مَلَكُوتِهِ»[3]. أما في **الثانية فقال** لهم: «ابنُ الإنسَانِ سَوفَ يُسَلمُ إِلَى أَيدِي الناسِ فَيَقتُلُونَهُ، وَفِي اليَومِ الثالِثِ يَقُومُ. فَحَزِنُوا»[4].

إنّ المتأمل في أقوال المسيح في المناسبتين ينتهي إلى جملة من الاستنتاجات أهمها:

- أن أقواله في مدينة الجليل كانت أكثر دقة من أقواله في إقليم القيصرية، ففي الجليل حدد يسوع المدة الفاصلة بين الصلب والقيامة (اليوم الثالث).
- أنّ أقواله في إقليم القيصرية حددت الدور الذي نهض به صلب المسيح في فداء البشرية.
- أنّ أقوال المسيح في المناسبتين تؤكد قيامه من الموت.

إنّ المقارن بين أقوال المسيح وما انتهت إليه حياته يتبيّن له توافقهما؛ ذلك أنّ المسيح صُلب على يد بني إسرائيل كفّارة عنهم، وحملاً يمحو ذنوبهم، وبذلك يكون شفيعهم عند الآب.

---

(1) متّى: 16/ 21-28، مرقس: 8/ 31، 9/ 1، لوقا: 9/ 22-27.
(2) متّى: 17/ 22، 23، مرقس: 9/ 30-32، لوقا: 9/ 43-45.
(3) متّى: 16/ 26-28.
(4) متّى: 17/ 22-23.

ولا تفوتنا، في هذا السياق، الإشارة إلى أن إخبار المسيح بمهلكه لم يقتصر على الخبرين السابقين؛ إذ ألمح إلى موته عندما أظهر بعض التلاميذ الامتعاض من سكب مريم أخت لَعَازَر عطر الناردين عليه[1].

وفسر المسيح الحكمة من هذا التصرف باعتباره إعداداً لدفنه؛ إذ قال لهم يسوع في (مرقس: 14/ 8): «عَمِلَت مَا عِندَهَا، قَد سَبَقَت وَدَهَنَت بِالطيبِ جَسَدِي لِلتكفِينِ».

ليس من باب العجيب أن يحدس الإنسان موته (الرؤى والخواطر...)، ولكن المسيح في أكثر من موضع بدا عارفاً بالساعة واليوم؛ بل إنه كان مدركاً للمكان الذي يلقى فيه موته؛ إذ يخاطب الأب على مشارف أورشليم: «الآنَ نَفسِي قَد اضطَرَبَت. وَمَاذَا أَقُولُ؟ أَيهَا الآبُ نَجنِي مِن هَذِهِ الساعَةِ. وَلَكِن لأَجلِ هَذَا أَتَيتُ إِلَى هَذِهِ الساعَةِ»[2].

وفي هذا المجال نشير إلى أن مدوّني **الأناجيل** تعمّدوا القول: إن المسيح تنبأ مراراً بموته، ومن شأن مطابقة أقواله لنهايته أن تدفع التلاميذ إلى الاعتقاد بألوهيته، ومن شأنها أن تقوي إيمانهم به، على أنّ أهم ما نقف عليه بعد النظر في القول بقيامة المسيح أن معرفة المسيح وعلمه بالغيب آيتان دالتان على قدرته على قراءة مجريات الآتي المجهول، فإذا العلم الإلهي علم سابق كامل.

حركات الجميع، وهمساتهم، وأنفاسهم... كلّ شيء مقدّر له، فإذا نحن إزاء تراجيديا جديدة على غير مثال، اقتبست من الإغريق المأساة وفجيعتها، وبدلاً من القول بانكسار البطل جاء النصّ الإنجيلي يجدّد مفهوم البطولة، فليس البطل بطل الملاحم، ولكنه من يرضى بموته بلا ذنب على الرغم من قدرته على تجاوز الموت[3].

---

(1) ورد ذكر هذه الحادثة في موضعين هما: مرقس: 14/ 3-8 ويوحنا: 12/ 1-11.

(2) يوحنا: 12/ 27.

(3) السعفي، وحيد، العجيب والغريب، مرجع سابق، ص32.

إن القدرة والإرادة اللتين صدر عنهما علم المسيح الكامل هما من مشمولات الآب، ففي أكثر من موضع صرّح المسيح بشكل لا يقبل الشكّ أنّ صلبه تنفيذ لإرادة الآب، ففي الساعات السابقة لصلبه صلى المسيح للآب قائلاً: «يَا أَبَتَاهُ إن أمكَنَ فَلتَعبُر عَني هَذِهِ الكَأسُ، وَلَكِن لَيسَ كَمَا أُرِيدُ أَنَا، بَل كَمَا تُرِيدُ أَنتَ»[1].

ما تلفّظ به المسيح على الصليب، وصراخه: «إِلَهِي إِلَهِي لِمَاذَا تَرَكتَنِي؟»[2]، دال دلالة واضحة على أن المسيح ما اشتهى الموت على هذه الهيأة؛ إذ أظهر خوفاً وجزعاً من الموت شأن سائر البشر، فإذا به أقرب إلى البشر منه إلى الآلهة.

2- الإعداد لدخول أورشليم:

إن تأمل الأحداث المتخيلة، التي تعلقت بهذه الفترة، ينتهي بنا إلى القول: إنّ أهمها منزلة، بعد إخبار المسيح تلاميذه بموته، تحديده مميزات المكان الذي يقيم فيه تلاميذه «عشاء الربّ»؛ إذ بيَّن لهم خصائص البيت الذي سيحتفلون فيه بعيدهم قبل أن يتعرّفوا إلى صاحبه.

تميّز وصف المسيح للبيت الذي يقام فيه «عشاء الربّ» بالدقة[3]، وقد نرى في وصف المسيح للبيت الذي ينوي العشاء فيه معرفة مسبقة بالبيت وصاحبه، على أنّ مدقّق النظر في جوابه للتلميذين، اللذين سألاه: «أَينَ تُرِيدُ أَن نَمضِيَ وَنُعِد لِتَأكُلَ الفِصحَ؟»[4]، يتبيّن له جوهر المسألة؛ إذ أجابهما المسيح: «اِذهَبَا إِلَى المَدِينَةِ فَيُلَاقِيَكُمَا إِنسَانٌ حَامِلٌ جَرةَ مَاءٍ. اِتبَعَاهُ. وَحَيثُمَا يَدخُل فَقُولَا لِرَب البَيتِ: إِنّ المُعَلمَ يَقُولُ: أَينَ المَنزِلُ حَيثُ آكُلُ الفِصحَ مَعَ

(1) متّى: 26/ 39.
(2) متّى: 27/ 46.
(3) ذكرت هذه الحادثة في لوقا: 22/ 14-23 ومرقس: 14/ 14-15.
(4) مرقس: 14/ 12.

تَلَامِيذِي؟ فَهُوَ يُرِيكُمَا عِلِيةً كَبِيرَةً مَفرُوشَةً مُعَدةً. هُنَاكَ أَعِدا لَنَا»[1].

لم يقصد المسيح رجلاً معيناً له صفات، أو علامات، أو اسم خاص؛ بل إنّ الأمر يتعلق بأول رجل يعترض سبيل التلميذين يحمل جرة.

ومن هذا المنطلق نقول: إنّ المُتخيّل يتولّد من قدرة المسيح على وصف المكان وصفاً دقيقاً، دون أن تكون له معرفة به، أو بصاحبه من قبل، ومن شأن ذلك أن يجعل هذا الأمر ينهل من عوالم العجيب، فحدث الإنباء تعلّق بلحظة لم تتحقّق لحظة التلفّظ، فإذا أقوال المسيح أشبه ما تكون بأقوال العرافين والمنجمين، وهي لا تكتسي قيمة إلا لحظة تحولها إلى حقيقة تاريخية في تصوّر السامعين.

3- عشاء الربّ أو الوداع الأخير في أورشليم:

لئن اتفقت **الأناجيل** حول جملة من الأحداث المُتخيّلة، فإنّها اختلفت حول مجموعة أخرى. ففي الجانب الأول ذكرت أنّ يسوع أخبر التلاميذ بخيانة واحد منهم له، وأنّ هذا التلميذ سيسلمه للموت، زد على ذلك أنه أخبر بطرس بأنه سينكر معرفته للمسيح ثلاث مرات قبل انبلاج الصبح.

على أنّ ثمة أحداثاً أخرى تفرّد بها هذا الإنجيل أو ذاك، منها ما نقرؤه في (مرقس: 14/ 28): «سَمِعتُم أَني قُلتُ لَكُم: أَنَا أَذهَبُ ثُم آتِي إِلَيكُم. لَو كُنتُم تُحِبونَنِي لَكُنتُم تَفرَحُونَ لأَني قُلتُ: أَمضِي إِلَى الآبِ؛ لأَن أَبِي أَعظَمُ مِني».

أشارت هذه الآية إلى قيامة يسوع بعد موته، وقد حرصت على ضرورة الإيمان بذلك[2]، أما **(إنجيل يوحنا)** ففي الآيتين الخامسة عشرة والسادسة عشرة من الإصحاح الرابع عشر أعلم المسيح تلاميذه بحلول الروح القدس

---

(1) مرقس: 14/ 13-15.

(2) ذكرت هذه الحادثة في موضع آخر هو يوحنا: 16/ 16-20.

عليهم بقوله: «إن كُنتُم تُحِبونَنِي فَاحفَظُوا وَصَايَايَ وَأَنَا أَطلُبُ مِنَ الآبِ فَيُعطِيكُم مُعَزِياً آخَرَ لِيَمكُثَ مَعَكُم إِلَى الأَبَدِ».

بيد أن أكثر الأحداث إغراقاً في المُتخيّل ما ورد في الآيتين الخمسين والحادية والخمسين من الإصحاح الثاني والعشرين من (**إنجيل لوقا**)، ففي محاولة القبض على يسوع «ضَرَبَ وَاحِدٌ [من التلاميذ] عَبدَ رَئِيسِ الكَهَنَةِ، فَقَطَعَ أُذنَهُ اليُمنَى. فَقَالَ يَسُوعُ: «قِفُوا عِندَ هَذَا الحَد» وَلَمَسَ أُذنَهُ، وَأبرَأَهَا».

تظلّ هذه الأحداث المُتخيّلة، على تنوّعها واختلاف مجالاتها، صادرة عن يسوع ابن الله، فما من حدث من هذه الأحداث إلا ويعرفه المسيح؛ بل إنّ وقوع جميع هذه الأحداث عُدّ تحقيقاً لإرادة الأب الذي عمد في تلك الليلة إلى استرجاع الابن. أوَلم يخاطب المسيح أحد تلاميذه قائلاً: «أَتَظُن أني لَا أَستَطِيعُ الآنَ أَن أَطلُبَ إِلَى أَبِي فَيُقَدمَ لِي أَكثَرَ مِن اثنَي عَشَرَ جَيشاً مِنَ المَلَائِكَةِ؟ فَكَيفَ تُكمَلُ الكُتُبُ: أَنهُ هَكَذَا يَنبَغِي أَن يَكُونَ»؟[1].

ونحن إذا ما تأملنا ملياً هذه الأحداث وجدناها تؤسس طقس العبادة والمقولات الدينية، ففي **الشقّ الأول**: تضمّن العشاء أفعالاً رمزية قام بها المسيح، وتحولت في الضمير الجمعي إلى طقس عبادة، هو طقس «الأفخارستيا». أما ما اتصل **بالشقّ الثاني**: فتمثل في أن الحدث المُتخيّل أسس لمقولتي القيامة والفداء من جهة، وإرشاد الروح القدس للتلاميذ بعد المسيح من جهة أخرى.

الفترة الثانية: مُتخيَّل أحداث صلب المسيح:

صوّرت **الأناجيل** نهاية المسيح تصويراً دقيقاً، فانتقلنا من مشهد القبض عليه إلى مشهد محاكمته، فتسليمه لبيلاطس (Pilate)، وما أتبع ذلك من قرارات تمثلت في جلد يسوع، ثم صلبه. وقد وصف مدوّنو **الأناجيل** مشهد

(1) متّى: 26/ 53-54.

اقتياد يسوع إلى الجلجثة[1]، وما تخلل الطريق من إهانات واعتداءات مسّت المسيح، على أنّ هذه الأحداث خلت من العجيب أو الغريب، فكأننا إزاء مشـهد معاقبة ثائر، أو قائد تمرد.

إنّ غياب الأحداث المُتخيّلة عن مظان النصوص الإنجيلية المتعلقة بهذه المرحلة له ما يفسره، فنهاية المسيح مصلوباً، وما ترتب عليها من القول بثنائية الناسوت واللاهوت في شخص يسوع، يدفعنا إلى الإقرار بأنّ حضور المُتخيّل في مثل هذا الموقف يؤدي بالضرورة إلى نجاة المسيح من الموت، وهو ما يتعارض مع الحدث التاريخي، فالسؤال الذي يفرض نفسه حينئذ: أيّ دور نهض به المسيح بعد نجاته من الموت؟ زد على ذلك أن حضور الحدث المُتخيّل في مثل هذا المقام من شأنه أن يقوّض أُسّ العقيدة المسيحية المتمثل في خلاص البشرية جمعاء بتقديم المسيح كفّارة.

وقامت الأحداث المُتخيّلة المتعلقة بمشهد صلب المسيح على خروج الروح من الجسد؛ أي انفصال اللاهوت (يسوع ابن الله) عن الناسوت (يسوع ابن الإنسان).

وفي ما يتعلق بهذه المسألة، تميّز **(إنجيل متّى)** عن سائر **الأناجيل** بالتعمق في تناول هذه الأحداث المُتخيّلة، ففي الوقت الذي اقتصر فيه إنجيلا لوقا ومرقس على ذكر انشقاق ستار الهيكل، وحلول الظلام لحظة موت يسوع، أضاف **(إنجيل متّى)** إلى هذين الحدثين ثلاثة أحداث. فإذا الأحداث المُتخيّلة في إنجيل متّى خمسة، هي انشقاق ستار الهيكل، وحلول الظلام، وحدوث زلزال، وتشقق الصخور، وانفتاح القبور كي يخرج منها القديسون متوجهين إلى أورشليم.

---

(1) الجلجثة: مكان يقع خارج مدينة القدس، يُعتقد بحسب الإنجيل أن يسوع صُلب عنده.

تعلقت أغلب الأحداث بعناصر الطبيعة (الزلزال، الصخور، الظلام...)، فحدوث الزلازل، وانشقاق الصخور، وحلول الظلام ظواهر طبيعية مألوفة لو لم يقرن متّى بينها وبين موت المسيح.

وضع مؤلفو **الأناجيل** هذه الظواهر في سياقات عجيبة، فالظلام يخيم على المدينة عند انتصاف النهار، وقد دام ذلك ثلاث ساعات[1]، وإذا الأموات يخرجون من القبور، وتكون القداسة صفة لمن بعث منهم.

كشفت هذه الأحداث عن تحوّل لحق الأماكن، وأحاط بالرموز الدينية، فانشقاق ستار الهيكل يحمل في طياته دلالات رمزية على انكسار الدين القديم «العهد القديم»، وانتصار الدين الجديد «العهد الجديد».

ولا يخلو الحدث المُتخيّل في هذا المقام من إشارات دالة على صدق يسوع في ما أخبر به، من ذلك أنّ ما حفّ بموت المسيح على الصليب من عجائب أدى إلى إيمان معذبيه بنبوته[2].

أتى الحدث المُتخيّل في لحظة حاسمة ليحقق ما ظلّ في مظان **الأناجيل** طيّ الكتمان منذ البداية، فيسوع ابن الإنسان ويسوع ابن الله المجتمعان في يسوع ظلّ ثانيهما؛ أي ابن الله، يحتاج إلى حجة ترسّخه في أذهان المؤمنين به.

كان مدوّنو **الأناجيل** واعين بأنّ هذه النهاية المأسوية، التي رسموها للمسيح، تظلّ قاصرة عن تأكيد البُعد الإلهي في شخص يسوع، فالألوان المتباينة من الأحداث المُتخيّلة التي حفت بموته لم تكن بقادرة على نفي انهزام المسيح، وفشل مشروعه الديني الاجتماعي، ولعلّ ذلك ما دفع بهم إلى القول بقيامته ورفعه.

(1) لوقا: 23/ 44.
(2) لوقا: 23/ 48.

الفترة الثالثة: تجليات المسيح بعد الصلب:

لسنا من الشطط في شيء إذا ما قلنا: إن مُتخيّل أحداث صلب المسيح يظلّ عديم الجدوى ما لم يكن مؤسِّساً لفكرة «يسوع ابن الله»، فقتل المسيح على الصليب (Croix)، فقيامته (Résurrection)، ثم صعوده (L'ascension)، تظلّ في النصوص الإنجيلية بمنزلة الحدث الواحد.

إن تتالي الأحداث في الزمن يمثّل عائقاً أمام الباحث يحول دون تبيّنه خصائص الحدث المُتخيّل في كل مرحلة منها، فالأحداث المُتخيّلة مماثلة لبعضها البعض، على الرغم من تغير الفضاء وصورة المسيح، وهو ما يدعونا إلى التساؤل عن أسباب تكرار تلك الأحداث دون غيرها من ناحية، والسؤال عن طبيعة الحدث المُتخيّل في كل مرحلة من ناحية أخرى.

ونسعى في هذا المجال إلى دراسة قيامة المسيح في النصوص الإنجيلية بالنظر في تجلياته التي رسمت ماهية القيامة، وبَنَت أسس العقيدة المسيحية.

لقد تعلقت التجليات بطرف من اثنين هما: تلاميذه ومريم المجدلية، ومن كان معها من النساء أثناء زيارتهنّ قبره. فما الذي ميّز تجليات المسيح لكل طرف؟ وما أهم الأحداث المُتخيّلة المتعلقة بتجلياته؟ وكيف دلّ التجلي على ألوهية المسيح؟

1- تجلّي يسوع لمريم المجدلية:

اتفقت **الأناجيل** في ذكر أمر لقاء مريم المجدلية ليسوع بعد دفنه بثلاثة أيام، بيد أنها اختلفت في ترتيب الأحداث، وفي بعض تفاصيلها، ففي (**إنجيل متّى**) التقت مريم عند القبر ملاكاً كالبرق[1]، أعلمها بقيامة المسيح، وأخبرها بضرورة دعوة التلاميذ كي يلتقوا بالمسيح[2]، ولم يتمّ لقاؤها بيسوع

(1) متّى: 28/ 21.
(2) متّى: 28/ 5-7.

إلا في طريق عودتها من القبر[1]. في حين نحا (**إنجيل لوقا**) منحى مغايراً عندما جعل مريم وصاحباتها يلتقين برجلين يقولان لهن: «لِمَاذَا تَطلُبنَ الحَي بَينَ الأَموَاتِ؟ إنهُ لَيسَ هُنَا، وَ لَكِنهُ قَد قَامَ!»[2].

على أن أكثر الروايات مخالفة لرواية متّى هي رواية يوحنا، الذي جعل مريم تلتقي بملاكين عند عودتها الثانية إلى القبر، وفي هذه المرة يتجلّى لها يسوع عند القبر[3]، بيد أن هذه الرواية وغيرها تظلّ دون (**إنجيل متّى**) في مستوى كثافة الأحداث المُتخيّلة؛ إذ جعل متّى قدوم مريم المجدلية إلى القبر يتزامن مع حدوث زلزال عنيف، ونزول ملاك.

مهّدت هذه الأحداث المُتخيّلة الطريق للحدث الرئيس، وهو قيامة يسوع من بين الأموات، فإذا العجيب يحيط بالمكان، ويبعث في نفس المتلقي توجساً من الآتي، فنراه يخمّن وقوع أمر خارق للعادة.

إن القول بقيامة المسيح أثار في النفوس شكّاً لم يقتصر على الذين شاهدوا مقتله؛ بل طالت تلاميذه الذين آمنوا به، والذين أنبأهم مراراً بقيامته بعد ثلاثة أيام من صلبه.

وبقصد تجاوز هذه الشكوك، ألفينا **الأناجيل** تكثِر من شهود القيامة، وتكثّف من تجليات المسيح، فلا تقتصر على شخصٍ بعينه، ولا تحدث في مكان معيّن دون غيره؛ إذ التقى يسوع بالتلاميذ في أكثر من موضع أكثر من مرّة في الأيام الثمانية التالية لصلبه، فذكرت **الأناجيل** أنّ المسيح لقي تلميذين له أثناء ذهابهما إلى عمواس[4]، وزادت على ذلك بأن جعلته يقوم بملء شباك بعض التلاميذ سمكاً، ويقضي معهم بعض ساعات اليوم،

(1) متّى: 28/ 9.
(2) لوقا: 24/ 5-6.
(3) يوحنا: 20/ 10-14.
(4) مرقس: 16/ 12-13، لوقا: 24/ 13-32.

فيحاورهم ويحاورونه[1]، على أنّ أهم تلك اللقاءات ما كان بينه وبين جميع تلاميذه[2]، وقد تمّ ذلك في ثلاث مناسبات حسب ما ورد في (**إنجيل يوحنا**)[3]، **أمّا بقية الأناجيل** فجعلت اللقاء يتمّ مرتين.

بيد أنّ جميع الروايات الإنجيلية تُجمع على أنّ يسوع حضر بين تلاميذه جسداً معافى[4] لمسوه[5]، وقاسموا صاحبه الطعام[6].

أوغل مدوّنو **الأناجيل** في عوالم المُتخيّل، فبيّنوا أن المسيح يدخل على التلاميذ دارهم والباب مغلق[7]، وفي ذلك إشارة إلى أن المسيح القائم بين الأموات هو مسيح اللاهوت؛ الذي لم تأسره عوالم المادة.

واللافت للانتباه اقتصار يوحنا على الإشارة دون التحليل أو التعمق، وهو الإنجيل الوحيد الذي أعلمنا أنّ يسوع منح تلاميذه في أحد تلك اللقاءات هبة الروح القدس، ففي (يوحنا: 20 / 21-23): «قَالَ لَهُم يَسُوعُ أَيضاً: سَلَامٌ لَكُم. كَمَا أَرسَلَنِي الآبُ أُرسِلُكُم أَنَا. وَلَما قَالَ هَذَا نَفَخَ وَقَالَ لَهُمُ: اِقبَلُوا الروحَ القُدُسَ. مَن غَفَرتُم خَطَايَاهُ تُغفَرُ لَهُ، وَمَن أَمسَكتُم خَطَايَاهُ أُمسِكَت».

إنه لمشهد عجيب ذلك المشهد المتمثل في حلول الروح القدس في أجساد التلاميذ «نَفَخَ وَقَالَ لَهُمُ: اِقبَلُوا الروحَ القُدُسَ»، فإذا الحدث المُتخيّل ينحت مقوماً من مقومات العقيدة، ففي هذه اللحظات يوشك المسيح أن يصعد، ولا يتمّ ذلك إلا بنزول الروح القدس الذي يمثّل ملهماً للتلاميذ، فإذا

(1) يوحنا: 21/ 18-19.
(2) يوحنا: 20/ 19، مرقس: 16/ 14-15.
(3) يوحنا: 20/ 19، 20/ 26، 21/ 1.
(4) لوقا: 24/ 37-39.
(5) لوقا: 24/ 36-40، يوحنا: 20/ 19-29.
(6) لوقا: 24/ 29-30.
(7) يوحنا: 20/ 26-31.

الابن يحيط تلاميذه بجزء من قدراته «مَن غَفَرتُم خَطَايَاهُ تُغفَرُ لَهُ وَمَن أَمسَكتُم خَطَايَاهُ أُمسِكَت»، في حين يستأثر الروح القدس بالجزء المتبقي.

جعلت الرواية الإنجيلية يسوع هو من يتولّى النفخ، فيبعث الروح القدس في التلاميذ، زد على ذلك أننا نجد في ثنايا هذه اللقاءات تكراراً لجملة من الأحداث المُتخيّلة التي ألفناها من قبل مثل الإخبار بالآتي، من ذلك تنبؤ المسيح بنهاية بطرس[1].

ومن شأن ذلك الحدث المُتخيّل أن يبعث فينا شعوراً بالابتذال الممل، ولكن الحدث المُتخيّل في هذا الموضع يقوم شاهداً على أن المُخبِر هو يسوع، فإذا بالتكرار شكل من أشكال التثبت في قيامة يسوع.

وفي هذا السياق نشير إلى أنّ **(إنجيل يوحنا)** تضمّن إشارات عديدة تضع علامات استفهام كثيرة أمام مقولة القيامة، فـ «فِي أَولِ الأُسبُوعِ جَاءَت مَريَمُ المَجدَلِيةُ إِلَى القَبرِ بَاكِراً، وَالظَلَامُ بَاقٍ، فَنَظَرَتِ الحَجَرَ مَرفُوعاً عَنِ القَبرِ، فَرَكَضَت، وَجَاءَت إِلَى سِمعَانَ بُطرُسَ وَإِلَى التلمِيذِ الآخَرِ الذِي كَانَ يَسُوعُ يُحِبهُ، وَقَالَت لَهُمَا: أَخَذُوا السيدَ مِنَ القَبرِ، وَلَسنَا نَعلَمُ أَينَ وَضَعُوهُ»[2].

إن أقوال مريم المجدلية توحي بتعرض جثمان يسوع للتنكيل، وهو أمر لا نستبعد وقوعه لأمرين ذكرا في ثنايا الأناجيل، **الأول** أنّ اختفاء الجثمان إشاعة كانت أم حقيقة جعل خصومه من اليهود يقولون بسرقة التلاميذ لجثمانه. أمّا الأمر **الثاني** فيتمثّل في كون دخول يسوع إلى أورشليم، وما صاحب ذلك الدخول من فوضى وانتهاك لحرمة الهيكل، أدّى بالضرورة إلى وجود مواقف متعصبة في الأوساط اليهودية من شخصه.

وقد يكون ذلك سبباً دفعها إلى النيل منه حياً أو ميتاً، وأي الأمرين ثبت، فإن من شأن ذلك أن ينسف الحدث المُتخيّل، ويقوّض المقولات الدينية المؤسسة للعقيدة المسيحية.

---

(1) يوحنا: 21/ 18-19.

(2) يوحنا: 20/ 1-2.

2- تجلّي يسوع لمضطهديه وتلاميذه (الوظيفة الدعائية):

أخبرنا **(العهد الجديد)** أنّ الربّ يسوع تجلّى لبولس عندما كان في طريقه إلى دمشق، وقد عُدّ هذا الأمر السبب الرئيس في انتقال بولس من الضلال إلى الإيمان؛ ذلك أنّ بولس طلب من كهنة الهيكل إرساله إلى دمشق؛ كي يلقي القبض على أتباع المسيح خدمة لشريعة موسى، بيد أنّه انحرف عن المسار الذي حدّده له الكهان؛ إذ ذكرت القصة الإنجيلية أن بولس، عندما كان على مشارف دمشق، «لَمَعَ حَولَهُ فَجأَةً نُورٌ مِنَ السمَاءِ، فَوَقَعَ إِلَى الأَرضِ، وَسَمِعَ صَوتاً يَقُولُ لَهُ: «شَاوُلُ! شَاوُلُ! لِمَاذَا تَضطَهِدُنِي؟» (...) وَأَما مُرَافِقُو شَاوُلَ (...) فَقَد سَمِعُوا الصوتَ، وَلَكِنهُم لَم يَرَوا أَحَداً، [ولما] فَتَحَ عَينَيهِ وَجَدَ أَنهُ لَا يُبصِرُ، [فـ]أَدخَلُوهُ إِلَى دِمَشقَ، حَيثُ بَقِيَ ثَلَاثَةَ أَيامٍ لَا يُبصِرُ، وَلَا يَأكُلُ، وَلَا يَشرَبُ»[1].

إن المشهد الذي رسمه لوقا مشبع بالأبعاد الرمزية، فلو عمدنا إلى تفكيك الشبكة الرمزية للمشهد لوجدنا تجلّي الله/النور إيذاناً بانتقال بولس من وضع العتمة (الضلال)؛ أي من مرحلة اضطهاده أتباع يسوع، إلى مرحلة الإيمان بيسوع.

على أن ما يشدّ الانتباه في هذا المشهد أن بولس لم يبدِ اعتراضاً أو امتناعاً، على الرغم من علمه بأن مصدر الصوت هو يسوع، وقد يكون هذا الاستسلام ناتجاً عن أمرين؛ **أولهما** أن بولس كان خائفاً، أما **ثانيهما** فيتمثل في تسرب الشكّ إلى قلبه في شأن يسوع.

أما فقدانه البصر، وإعراضه عن الأكل ثلاثة أيام، فيمكن اعتبارهما من أشكال التطهير، والإعداد للمهمة التي سيكلفه بها الربّ يسوع. «وَسَأُنقِذُكَ مِن شَعبِكَ وَمِنَ الأُمَمِ التِي أُرسِلُكَ إِلَيهَا الآنَ»[2].

---

(1) أعمال الرسل: 9/ 3-9.

(2) أعمال الرسل: 26/ 17.

وفي هذا الفضاء تأتي رؤيا حنانيا لتؤكّد إيمان بولس، واصطفاء الله يسوع له كي يكون «شَاهِداً لَهُ، أَمَامَ جَمِيعِ الناسِ، بِمَا رَأَ[ى] وَسَمِعَ»[1]. فحنانيا لم يُعِد لبولس بصره؛ بل فتح بصيرته وضمه إلى قائمة الرسل بتعميده.

إنّ جميع هذه المشاهد المُتخيّلة من شأنها أن تلف الأحداث بهالة من القداسة، فبتجلّي يسوع لبولس اصطفاه آخر تلميذ له، وقد أقر بولس بذلك لما قال: «إني آخِرُ الجَمِيعِ، ظَهَرَ لِي أَنَا أَيضاً، وَكَأَني طِفلٌ وُلِدَ فِي غَيرِ أَوَانِهِ! فَإِني أَنَا أَصغَرُ الرسُلِ شَأناً، وَلَستُ أَهلاً لِأَن أُدعَى رَسُولاً؛ لأني اضطَهَدتُ كَنِيسَةَ اللهِ»[2].

امتزج المُتخيّل بالذاتي، فكان المُتخيّل باب الإيمان، وكانت الذات بما تحمله من وخز الضمير خير دافع إلى العطاء والتميز. فمدوّن أعمال الرسل مال إلى اعتبار بولس رأى الله يسوع حقيقة، ففي الآية السادسة عشرة من الإصحاح السادس والعشرين نقرأ: «انهَض وَقِف عَلَى قَدَمَيكَ، فَقَد ظَهَرتُ لَكَ لأُعَينَكَ خَادِماً لِي، وَشَاهِداً بِهَذِهِ الرؤيَا التِي تَرَانِي فِيهَا الآنَ، وَبِالرؤَى التِي سَتَرَانِي فِيهَا بَعدَ اليَومِ».

إن الرؤية البصرية تنهض في عالم القصة بدور مهم، فهي تجعل بولس واحداً من المقربين الذين فضلهم الربّ يسوع بأن تجلّى لهم؛ بل إنه حظي بما لم يحظَ به جميع التلاميذ، فلئن تجلّى الله للتلاميذ مجتمعين، فإنه لم يخصّ واحداً منهم بالتجلّي.

من هذا المنظور لا يمثل الحدث المُتخيّل آلية من آليات إنشاء النصّ الديني ومقولاته، فحسب، وإنما هو شريان حياته. وهو إلى جانب ذلك يعطي المشروعية للرسل باعتبارهم ورثة المسيح، فإذا الأسباب المنشئة للأحداث خاصة بهم حيناً، وبمتطلبات العقيدة حيناً آخر.

---

(1) أعمال الرسل: 22/ 15.

(2) كورنثوس الأولى: 15/ 8-9.

المبحث الثاني

نجاة النبي برفعه

إنّ رفع الأنبياء قاسم مشترك بين (**العهد القديم والقرآن الكريم**)، على الرغم من أنّ هذه النهاية تعلقت بعدد قليل من الأنبياء، فـ (**العهد القديم**) خصّ إدريس وإيليا بتلك النهاية، في حين خصّ (**العهد الجديد**) إدريس بالرفع. أمّا النصّ القرآني فعمد إلى القول برفع كلّ من إدريس والمسيح، مقدّماً بذلك نهاية جديدة للمسيح تتعارض مع النهاية الإنجيلية.

فلماذا تعمّد النصّ الإسلامي القول برفع المسيح؟ أَيمكن القول: إنّ رفع المسيح في النصّ الإسلامي موقف من ألوهية المسيح؛ التي سعت **الأناجيل** إلى تأكيدها من خلال القول بصلب المسيح وقيامته، أم أنّ المسألة تعود إلى أسباب أخرى؟ وهل يمكن القول: إنّ الدلالات المتعلقة بالرفع في النصّ القرآني هي امتداد للدلالات التوراتية؟ أَيمكن القول: إن رفع المسيح حُمِّل بالدلالات نفسها التي تعلقت بإدريس، أم أن النصّ القرآني حمّل كل عملية رفع بدلالات مخصوصة؟ أَيمكن القول: إنّ رفع النبي نجاة له، أم هو دليل قاطع على فشله في تحقيق مقاصد الرسالة الإلهية؟

أ- رفع إدريس:

لئن اشتركت النصوص المقدسة الثلاثة في القول برفع إدريس[1]، فإنّ أياً

(1) إنّ أول ما يلفت انتباه المتأمل في نبوة إدريس في الكتاب المقدس والقرآن الكريم قلة الآيات المتعلقة به؛ إذ ذُكِر اسم أخنوخ في العهد القديم في موضعين (التكوين: 5/ 181، وملوك الثاني: 1/ 3-15 و2/ 1-18)، وذُكِر اسمه في العهد الجديد في ثلاثة مواضع (لوقا: 3/ 37 ورسالة إلى العبرانيين: 11/ 5 ورسالة يهوذا: 1/ 14)، في حين ذكر القرآن الكريم إدريس في موضعين (مريم: 19/ 56، والأنبياء: 21/ 35)، على أنّ المواضع القليلة المتعلقة به بيّنت جوانب مهمة من حياته؛ إذ أشاد سفر التكوين: 5/ 18-24 بإيمان أخنوخ، وصوّرته رسالة إلى العبرانيين: 11/ 5 بالمؤمن الصادق، فـ: «بِالإِيمَانِ نُقِلَ أَخنُوخُ لِكَي لَا يَرَى المَوتَ، وَلَم يُوجَد لأَن الله =

منها لم يقدّم صورة واضحة عن مضمون نبوّته، ولم يذكر أحدها الصعوبات التي اعترضت سبيله، ولم يُشِرْ أيّ نصّ إلى كيفية رفعه، ولا إلى أسباب ذلك. وعلى الرغم من هذا الاقتضاب حظي هذا النبي بقسم وافر من عناية النصوص الحافة التي قامت تحكي «أسرار أخنوخ» في رحلته إلى السماوات السبع[1]، أو هي تبحث عن صلته بـ «هرمس» اليونان[2].

وقد نُسبت إلى إدريس نشأة علوم شتى، فإذا الحضارة الإنسانية مدينة له بكيميائها، وعمرانها، ونُظمها العقلية[3]. وقد استخرج المتصوّفة المسلمون من حياته عبراً ومفاهيم أسسوا عليها منزعهم الاستشرافي[4].

ويعود ثراء صورته (ولا سيما عند معتنقي الأديان التوحيدية) إلى قلة الأحداث المتعلقة به، وغموضها، وهما أمران فتحا باب التأويل على مصراعيه، ولعلّ الحدث الرئيس الذي أسرفت الكتب في تأويله هو «الرفع».

ونحن إذا ما جمعنا بين ما ورد في (**العهد القديم**) وما ورد في (**العهد الجديد**) بتنا إزاء موقف واضح يقول برفع أخنوخ عن العالم الأرضي. وفي

= نَقَلَهُ إذ قَبلَ نَقلِهِ شُهِدَ لَهُ بِأَنهُ قَد أَرضَى اللهَ». في حين ذكر القرآن الكريم مشاركته الأنبياء الاتصاف بالصبر (الأنبياء: 21/ 85)، وعَدَّه ﴿صِدِّيقًا نَّبِيًّا﴾ [مَريَم: 41].

(1) انظر: عبد الملك، بطرس، قاموس الكتاب المقدس، مرجع سابق، ص32، الذي بيّن صلة هذا الكتاب بأخنوخ. وانظر في:
Xavier Léon-Dufour, Vocabulaire de théologie biblique, (op. cit.), art. «Royaume», p. 745.

(2) ابن عاشور، محمد الطاهر، تفسير التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج16، ص130.

(3) المرجع نفسه، ج16، ص131.

(4) انظر البُعد الغنوصي للخطابات العرفانية الإسلامية، وتأثرها بالهرمسية في: الجابري، محمد عابد، بنية العقل: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط4، 1992م. وقد بيّن صاحب الكتاب الطابع العرفاني لهذا المذهب. وانظر كذلك: كوربان، هنري (Corbin, Henry) تاريخ الفلسفة الإسلامية، تعريب نصير مروة وحسن قبيسي، مراجعة موسى الصدر وعارف تامر، منشورات عويدات، بيروت، ط1، 1998م، ص97 وما بعدها. وفيه بيّن هنري كوربان تأثّر الشيعة بهذا المذهب.

المقابل إن الرفع في النصّ القرآني بقدر ما أوحى بالارتفاع في المكان[1] أوحى بعلو منزلته[2].

وفي هذا المضمار نشير إلى أنّ كتب تفسير **(القرآن الكريم)** لم تنسَ أن تمهّد الطريق لهذا الحدث المُتخيّل، فإذا إدريس من الصابرين المصرّين «على تتبع الحكمة والعلوم [فـ]كان يترك الطعام والنوم مدة طويلة لتصفو نفسه»[3].

لم يقتصر الحدث المُتخيّل في النصوص الحواف على توطيد دعائم الإيمان؛ بل تحوّل عن تلك الوجهة؛ ليغدو المحرك الرئيس للفكر الإنساني، ولممارسات الإنسان في الحياة؛ إذ زجت الأخبار بإدريس في عالم الرياضة والاستشراف، وجعلته وهرمس واحداً.

ب- رفع عيسى في القرآن الكريم:

عُدّت -ولا تزال- نهاية المسيح من أكثر المباحث اختلافاً بين النصوص الإنجيلية والنصّ القرآني؛ الذي ذهب إلى نفي أن يكون المسيح صُلب مقدّماً رؤية جديدة قوامها أنّ المسيح رُفع إلى السماء.

ب-1- نفي صلب يسوع:

إنّ **(القرآن الكريم)**، على الرغم من رفضه الإقرار بصلب المسيح[4]، لم يقدّم تصوّراً واضحاً لنهاية عيسى؛ ذلك أنّ مسألة رفع المسيح كانت -ولا تزال- مجال اختلاف بين دارسي صورة المسيح في التصوّر الإسلامي؛ إذ

(1) مال إلى هذا الرأي أغلب المفسرين القدامى، ومن بينهم فخر الدين محمد الرازي، مفاتيح الغيب، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، دار الفكر، بيروت، ج21، 1990م، ص234.

(2) ابن عاشور، محمد الطاهر، تفسير التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج16، ص131.

(3) المرجع نفسه، ص131.

(4) القرآن، النساء: 4/ 157-158.

تعددت آراء المفسرين في شأن المقصود بعبارة «الرفع» الواردة في الآية الخامسة والخمسين من سورة آل عمران: ﴿إِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَىٰٓ إِنِّى مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَىَّ﴾ [آل عِمرَان: 55]، وقوله في الآيتين السابعة والخمسين والثامنة والخمسين بعد المئة من سورة النساء: ﴿وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا ٱلْمَسِيحَ عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ ٱللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ ۚ وَإِنَّ ٱلَّذِينَ ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ لَفِى شَكٍّ مِّنْهُ ۚ مَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّ ۚ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًۢا ﴿157﴾ بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيْهِ ۚ﴾.

لم تنفِ الآيات الثلاث، ولا سيما الثانية، موت المسيح عيسى ابن مريم؛ بل نفت موته مصلوباً على يد اليهود، زد على ذلك أنّ القول ببقائه حياً يدفعنا إلى التساؤل عن مآل نبوّته من بعد ما توهم اليهود أنهم صلبوه؟ وهو ما يفتح أبواب التأويل أمام القارئ بحثاً عن طبيعة النهاية الجديدة للمسيح.

إنّ الحدث المُتخيّل، في مثل هذا المقام، يظلّ غامض الدلالة، فرفع عيسى وإلقاء الشبهة على غيره أمران نسجتهما المدوّنة التفسيرية والتاريخية[1] بالاستناد إلى المرجعيات الإنجيلية تهذيباً، وحذفاً، وإضافة. أمّا النواة القرآنية فإنّ طابع الإيجاز والاختصار والغموض المميّز لعبارتها جعل رفع المسيح جسداً وروحاً دون موته متساوياً والقول بموته دون صلب ورفع شأنه عند الله.

وجد المفسرون والإخباريون والقصاصون والمؤرخون في الإيجاز عسراً ويسراً، فلئن كان الاختزال عائقاً أمام إدراك ماهيّة الحدث، وتبيّن أطواره، فإنّ ذلك مثّل باباً من أبواب كثيرة فتحها المفسر أو القصّاص على عالم العجائب والخوارق، ما يضفي على النصّ مسحة من القداسة.

---

(1) انظر تداخل هذين البعدين في تاريخ الرسل والملوك لابن جرير محمد الطبري، حققه محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، ط4، (د.ت)، ص585 وما بعدها.

ب-2- ما بعد الرفع:

إنّ تصوير (**القرآن الكريم**) ليوم القيامة، وما يصيب الناس من هلع وجزع، قد حظي بنصيب لا بأس فيه من الأخبار المتعلقة بعالم الغيب، على أنّ ما نُسب إلى عيسى من مواقف ومشاهد في عالم الغيب يُعدّ أكثر الوجوه طرافة؛ إذ يُحاور الله عيسى في عالم الغيب قائلاً: ﴿وَإِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ ۖ قَالَ سُبْحَٰنَكَ مَا يَكُونُ لِيٓ أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ ۚ إِن كُنتُ قُلْتُهُۥ فَقَدْ عَلِمْتَهُۥ ۚ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ ۚ إِنَّكَ أَنتَ عَلَّٰمُ ٱلْغُيُوبِ ﴿116﴾ مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَآ أَمَرْتَنِي بِهِۦٓ أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ ۚ وَكُنتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْ ۖ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنتَ أَنتَ ٱلرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ ۚ وَأَنتَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴿117﴾ إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ ۖ وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿118﴾ قَالَ ٱللَّهُ هَٰذَا يَوْمُ يَنفَعُ ٱلصَّٰدِقِينَ صِدْقُهُمْ ۚ لَهُمْ جَنَّٰتٌ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ۚ رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ ۚ ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴿119﴾ لِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا فِيهِنَّ ۚ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌۢ﴾ [المائدة: 116-120].

أخذ النصّ القرآني القراء إلى نهاية البشر، فقدم الآتي في صيغة الماضي (إذ قال ربك)، وفي عالم الغيب تحوّل السؤال من طلب معرفة شيء يجهله السائل إلى وسيلة إثبات ما يعلمه، فالله يعلم الجواب قبل السؤال.

انطوى جواب عيسى في الآية القرآنية على معارضة للتصورات الدينية للمسيحيين، فأقواله قامت حجة دامغة على فساد طريق مؤلّهيه، وهو ما تجلّى من خلال رسمه الحدود الفاصلة بين العلم الإلهي والعلم البشري، **فالأول** يأتي على ظاهر وباطن ما ينطق به الإنسان وما يخفيه. أما **الثاني** فلا قيمة له إذا ما قيس بالأول؛ ذلك أنّ صاحبه عاجز بذاته، لا علم له إلا ما علّمه ربه (علّام الغيوب).

وقد رأى الشيخ المفسر ابن عاشور في قول عيسى ابن مريم جواباً عن السؤال الإلهي له: «لا أعلم ما في نفسك (...) مبالغة في التنزيه؛ [فـ] إضافة

النفس إلى اسم الجلالة بمعنى العلم الذي لم يطّلع عليه غيره؛ أي ولا أعلم ما تعلمه؛ أي مما انفردت بعلمه»[1]، فالعلم الإلهي دال على تعالي الذات الإلهية وتفرّدها.

قام الحدث المُتخيّل يحدّد معالم الربوبية وطبيعة الذات الإلهية من جهة، ويميز بينها وبين الذات البشرية من جهة ثانية، وينفي أن يكون ثمّة لعيسى منزلة مميزة حظي بها عند ربه دون غيره من الأنبياء من جهة ثالثة. وكي يبيّن غيّ القائلين بألوهية المسيح من جهة رابعة.

إنّ للحوار الدائر بين الله والمسيح دلالات تتجاوز كونه (الحوار) حجة على من قام يوم القيامة بين يدي الله مؤمناً بألوهية يسوع وأمه، لتطال كل مؤمن بذلك في عهد الرسول محمد ﷺ، فإذا الحدث المُتخيّل شكل من أشكال الدعاية للدين الجديد القويم.

وبهذا المعنى نقول: إنّ النصّ القرآني قوّض الأسس التي بَنَت عليها المسيحية معتقداتها، وذلك بمحو الفواصل بين الأزمنة وبين هذا النبي وذاك، فإذا بالآتي يعبّر عن الحاضر؛ أي زمن محمد ﷺ، وما يربط بين المسلمين وأتباع الملل الأخرى.

إنّ النصّ القرآني أولى نهاية المسيح قسطاً لا بأس فيه من الشرح مقارنة بما خصّصه لنهاية إدريس، وليس في الأمر ما يثير الاستغراب، فالنصّ القرآني عندما عالج نهاية المسيح كان بصدد الردّ على أهم مقومات العقيدة المسيحية.

رفع الحدث المُتخيّل إدريس والمسيح إلى السماء؛ كي يقول للناس: إنّ الله لا يترك عباده المخلصين الصابرين يلقون المهانة والموت على يد المشركين، فكان في رفعهما نجاة لهما. على أنّ ما يجمع بين حوادث الرفع

(1) ابن عاشور، محمد الطاهر، تفسير التحرير والتنوير، مرجع سابق، م7، ص115.

في النصّ التوراتي والنصّ القرآني إقامتها الحجة على أنّ عالم الغيب قريبٌ جداً من عالم الشهادة، وبذلك يكون الرفع آلية تؤكد للمؤمنين اتصال العالمين.

خاتمة الفصل:

إنّ من أهمّ السمات المميّزة لنهايات الأنبياء المحتفى بهم في هذا الفصل كثافة العجيب والغريب، فهُم أبطال على نحو مخصوص، تكرع نهاياتهم من عوالم مختلفة؛ إذ اتفقت النصوص المقدسة في القول: إنّ الله رفع بعض الأنبياء إليه، وقد عُدّ ذلك شكلاً من أشكال انتصاره لعباده المخلصين، ووقوفه إلى جانبهم في أصعب الظروف، ففي (**القرآن الكريم**) رُفع عيسى ابن مريم لمّا أراد أعداؤه التخلّص منه[1].

وما يلفت الانتباه، في ما يتعلق برفع الأنبياء، أنّ رفع النبي أخنوخ/إدريس عُدّ الاستثناء، فنحن لا نعلم شيئاً عن نبوّته، وعمّا إذا كان وجد صعوبات استوجبت تدخّل الله لنجدته، فالنصّان المقدّسان لم يشيرا إلى أسباب رفعه، ولم يقدّما إشارات تساعدنا على تبيُّن الظروف التي رُفع فيها[2].

على أنّ الاختلاف بين النصوص المقدّسة يبلغ ذروته مع يسوع الذي تُعدّ نهايته أكثر النهايات إغراقاً في عوالم العجيب، ففي ما يتعلق بنهايته في **الأناجيل** انتهى تجويد النظر بنا إلى جملة من الملاحظات منها: اختلاف الرواة في تفاصيل الصلب، وما ترتب عليه (القيامة، الصعود...)، على أنّ

---

(1) نشير إلى وجود تشابه بين نهاية إيليا في العهد القديم، ونهاية عيسى في القرآن الكريم؛ إذ يقع رفع إيليا في سفر ملوك الثاني: 1/ 1-18، إلى السماء بعد أن لاحقه الملك أخزيا يريد قتله.

(2) إنّ الغموض، الذي حفّ برفع إدريس، فتح أبواب التأويل على مصراعيها أمام أهل الاستشراف والرياضة والتصوف؛ الذين رأوا في الرفع آية على قدرة الإنسان على الانغماس في الغيب ومطالعته.

الجامع بينها تركيزها على الأحداث المُتخيّلة، التي سبقت الصلب من ناحية، ومن ناحية أخرى إقرار جميعها بأنّ المسيح قام بعد أن صُلب قرباناً، وكفارة[1].

وفي هذا المستوى، بيّنا تداخل أحداث لحظات ثلاث هي: ما قبل الصلب، والصلب، وما بعد الصلب، ففي ما يتعلق **باللحظة الأولى** تمثلت أهم الأحداث في إنباء يسوع تلاميذه بصلبه؛ إذ وضح لهم ما سيقوم به بعضهم (خيانته، التنكّر له...) مخبِراً إياهم بقيامته من بين الأموات. أما أحداث **اللحظة الثانية** فكان مدارها على تأثر الطبيعة والعمران بموت المسيح، فإذا مفارقة الروح للجسد حدثٌ كونيٌّ. أمّا أحداث **اللحظة الثالثة** التي تلت صلبه، فإنّ مدارها على قيام المسيح من بين الأموات، وتجليه لتلاميذه ولمريم المجدلية.

أراد مدونو **الأناجيل** بالتجلّي تحقيق أمرين؛ **أولهما**: توسيع دائرة الشهود على قيامة المسيح، **وثانيهما**: منح التلاميذ «الروح القدس»، وجعلهم ورثة المسيح. أمّا قيامته فهي دليل قاطع على ألوهيّته.

أمّا النصّ القرآني فاتخذ وجهة أخرى؛ إذ جعل المسيح يُرفع بدلاً من أن يُصلب؛ لأن الصلب دالّ على عجز الله عن مساعدة أنبيائه في وقت الضيق، على أنّ إمعان النظر في هذه المسألة قادنا إلى القول: إنّ نفي صلب عيسى كانت الغاية منه تقويض أسس تأليه المسيح[2]، ولا سيما أنّ قتل بني إسرائيل للأنبياء مسألة أقرّها **(القرآن الكريم)**[3].

---

(1) لم تخرج نهاية المسيح على الأفق الذي حدّدته التراجيديا الإغريقية، على الرغم من أننا لم نعد إزاء بطل يرتكب ذنباً دون أن يكون له مدركاً، فنحن إزاء الحَمَل الطاهر الذي كفّر عن البشر خطاياهم بمحض إرادته وإرادة الآب، وبذلك لم يعد الصليب رمز العار والخزي؛ بل أصبح رمزاً للشرف والعزة.

(2) السعفي، وحيد، القربان في الجاهلية والإسلام، مرجع سابق، ص157.

(3) القرآن، البقرة: 2/ 91.

وبناء على ذلك قلنا: إن نهاية المسيح ارتبطت بسياق حجاجي، فالنصّ القرآني قال برفع عيسى كي يقطع الحبل بالقائلين بألوهيته، ولكي ينفي صلتهم بعيسى، وقد عبّر عن ذلك بوضوح من خلال تفرده بنقل بعض ما عاشه عيسى بعد غيابه عن الأرض؛ إذ نفى المسيح ألوهيته، وأقرّ بأنه نبيّ لا حول له ولا قوة.

إنّ رفض الصلب إلغاء لمقولتين رئيستين من مقولات العقيدة المسيحية هما القيامة والفداء؛ اللتان تؤدّيان إلى القول بألوهيّة المسيح، ومعنى ذلك أنّ **(القرآن الكريم)** برفعه اتخذ موقفاً من المسيحيين الذين ألّهوا المسيح، فإذا النصّ الإسلامي قدّم نفسه باعتباره الامتداد الحقيقي لرسالة عيسى مميزاً الذين آمنوا بعيسى بشراً نبياً من الذين قالوا: إنه إله تجسد بشراً.

إنّ النصّين المقدّسين انطلقا من خلفيتين دينيتين متعارضتين، فالمسيح صعد إلى السماء في النصّين، ولكن الاختلاف في الطريقة والزمن، فأن يكون الصعود قبل الصلب معناه أن المسيح ما صُلب، وما كان كفّارة، وما كان ابناً لله.

من هذا المنطلق لا تُعدّ نهايات الأنبياء ختماً لقصة ما؛ بل هي تأسيس لنظام عقائدي تتجلّى فيه رؤية الإنسان للكون، ولعلاقته بالآخر في عالمي الشهادة والغيب.

حاول كلّ نصّ خلق النهاية التي تنسجم مع مقولاته، فالموت على الصليب في الإنجيل انتصار على الأعداء، وتحقيق للوعد الإلهي بتقديم الابن قرباناً، في حين كان رفعه في النصّ القرآني النهاية التي تجعل عيسى إنساناً.

إن هذه النهاية أو تلك لا تحقق دلالاتها إلا بالنظر في السياق الديني الذي نشأت فيه، فالموت انتصار حيناً، وهلاك حيناً آخر، وكذا الشأن بالنسبة إلى الرفع فهو نجاة حيناً، وفشل ذريع حيناً آخر.

❊ ❊ ❊

خاتمة الباب:

إنّ النظر في حيوات الأنبياء انتهى بنا إلى الإقرار بأنّ جميع مراحلها تضمّنت أحداثاً عجيبة من جهة، ومن جهة أخرى لم تقتصر الأحداث المُتخيّلة على حياة نبي دون آخر؛ بل طالت العديد من الأنبياء.

واتّضح لنا، أيضاً، أنّ النصوص المقدسة اكتفت، في تناولها حياة هذا النبي أو ذاك، بذكر أحداث مُتخيّلة تعلّقت بمرحلة أو مرحلتين، دون أن تأتي تلك الأحداث على جميع المراحل، وقد تجلّى اختلاف النصوص في تناول الأحداث المُتخيّلة المتعلقة بحيوات الأنبياء في مجالات عديدة نوجزها على النحو الآتي:

ثبت مقارن بين أحداث مُتخيّلة تضمنتها حيوات بعض الأنبياء

	ما قبل الميلاد	الميلاد	النشأة	النبوة [1]	النهاية	ما بعد النهاية
يعقوب	-	+	-	+	-	-
صموئيل	+	-	-	+	-	-
أخنوخ	-	-	-	لم تذكر	+ الرفع	-

(1) نشير، في هذا السياق، إلى أننا لم نتناول في هذا الباب بالتحليل الأحداث المُتخيّلة المتعلقة بهذه المرحلة؛ نظراً إلى أننا خصصنا لهذه المرحلة الباب التالي.

	ما قبل الميلاد	الميلاد	النشأة	النبوة	النهاية	ما بعد النهاية
موسى	-	+	+	+	-	-
عيسى	+	+	+	+	+ الصعود/ الرفع	+ القرآن الكريم

يقود النظر المتأنّي في الثبت إلى ملاحظتين متعلقتين بالأحداث المُتخيّلة، التي ذكرتها النصوص المقدسة في تناولها حيوات الأنبياء، **وأولى** الملاحظتين أنّ مرحلة النبوة هي المرحلة الوحيدة التي لم تخلُ من أحداث مُتخيّلة مع جميع الأنبياء (باستثناء النبي إدريس). أما الملاحظة **الثانية** فتتمثل في أنّ المسيح هو الاستثناء، سواء أتعلق الأمر بالأناجيل أم بالنصّ القرآني؛ إذ ذكر النصّان جميع مراحل حياته، بدءاً بمرحلة «ما قبل الميلاد» وصولاً إلى النهاية وما بعدها.

إنّ اهتمام النصّين المقدّسين (المسيحي والإسلامي) بجميع مراحل حياة المسيح له ما يفسره، فلا مجال لفهم نهايته في كلّ نصّ منهما ما لم نتبيّن المراحل السابقة لها.

إنّ الاتفاق بين النصوص المقدسة في جملة من الأحداث المُتخيّلة لا يحجب عنا اختلافها في الغايات، فلكلّ نصّ مقاصد لا تتوافق مع مقاصد النصّ الآخر(السابق أو اللاحق). وهو ما تجلّى في جميع مراحل حيوات الأنبياء، ففي ما يتعلق بمرحلة «ما قبل الميلاد» لاحظنا اتفاق النصوص المقدسة في الأحداث والشخوص وفي محتوى الأخبار؛ إذ كانت البشارة بالمولود الميْؤوس منه، أو بإنجاب العذراء ولداً دون أن تجامع ذكراً؛ مدار الأحداث المُتخيّلة، على أنّ استدعاء النصوص تلكَ الأحداثَ انطوى على

اختلافات عديدة، ففي (**العهد القديم**) كان الإخبار بقدوم الابن غير المنتظر دالاً على اختيار الربّ الإله له دون غيره وريثاً للعهد الإلهي، فقدوم إسحاق في النصّ التوراتي كشف عن منزلة إسماعيل في قلب إبراهيم، فابن هاجر كان ابن الضعف والنزوة الذي لا يصلح لوراثة العهد، وفي ذلك تعبير عن موقف إقصائي للآخر، فإسحاق هو من حظي بالبركة الإلهية على الرغم من أنه لم يكن بكر أبيه.

وما يلفت الانتباه في ما يتعلّق بابن إبراهيم المبشَّر به أنّ النصّين المقدّسين جمعا بين تبشير الملائكة بقدومه، والإخبار بخراب القرية التي يقيم فيها لوط، فإذا الابن رمز لتجديد الحياة على أنقاض الخراب والموت والدمار، على أنّ (**العهد القديم**) تميّز على النصّ القرآني بالإشارة إلى أنّ لوطاً أقام بين قوم غير قومه، فإذا الخراب الذي طال قرية سدوم عقاب للآخر، وشكل من أشكال التشفي منه.

إنّ البشارة حدث تجاوز الإخبار عن أمر يتصل بنبي طال به الانتظار؛ ليطال تاريخ الجماعة التي أحاطت ميلاد جدّ من جدودها بأحداث عجيبة؛ تنبِئ بمنزلته وتفوّقه على غيره من الإخوة، وفي ذلك كناية عن منزلة أحفاده بين أبناء الأمم الأخرى.

وفي هذا السياق نزّلنا مشهدين تفرّد بهما النصّ التوراتي، وقد تعلق هذان المشهدان بميلاد كلّ من الأب يعقوب والنبي صموئيل، ويعود اهتمام (**العهد القديم**) بأحداث ميلاديهما إلى منزلتيهما في الفكر الديني اليهودي، فإلى **الأول** ترجع تسمية اليهود بـ «بني إسرائيل». وقد قام الحدث المُتخيّل المتعلق بميلاده اختزالاً لمسيرته في الحياة، فمثلما قبض على عقب «عيسو» عند الميلاد افتكَّ منه البكورة[1]، فكان الحائز على البركة الإلهية، وبذلك كانت ولادته والاسم الذي أُعطي له دالين على مآله، ومآل نسله. أمّا **الثاني**

(1) التكوين: 25/ 19-34.

فهو آخر الأنبياء القدامى؛ إذ كانت نبوته الحدّ الفاصل بين النبوة الرعوية (النبي الكاهن) والنبوة الحضرية (النبي السياسي).

أما **(القرآن الكريم)** فاكتفى بتناول بشارتين تعلقت **الأولى** بإبراهيم، **والثانية** اتصلت بزكريا، وقد جعلهما دالتين على وقوف الله إلى جانب العباد الأتقياء، فإنجاب المرأة العاقر انتشال لها ولزوجها من العدم، وتخليد لهما بعد أن شارفا على الموت، فإذا الابن المولود مكافأة لهما على صبرهما وثقتهما بالله، فهو الحاكم، وهو المعطي، وهو المنان الوهاب.

قدّم النصّ القرآني الأنبياء أناساً عاديين يصيبهم ما يصيب غيرهم من غمّ وهمّ؛ إذ يشكّون في صدق المبشّرين، بيد أنّ ما ميّزهم أنّ الشكّ عندهم له حدّ، فَهُم في أغلب الأحيان من المتوكلين على الله، على أنّ هذه الصورة لم تَرُقْ لمؤلّفي النصوص الحواف الذين نفوا نفياً قاطعاً أن يكون النبي زكريا شكّ في صدق البشارة، معتبرين الشكّ فعلاً يتعارض مع شروط النبوة.

أما في ما يتعلق بالبشائر الإنجيلية، فتبيَّن لنا أنّ البشارة بقدوم يوحنا المعمدان عُدّت تمهيداً لميلاد يسوع (العجيب)، وشكلاً من أشكال القطيعة بين **(العهد القديم والعهد الجديد)**. في حين وجّه **(القرآن الكريم)** البشارتين المتعلقتين بميلاديهما وجهة مغايرة، فلئن استرجع أهم الأحداث الإنجيلية فإنه جعلها دالة على تقوى مريم، وما تميزت به من خصال حميدة أهّلتها لتكون أمّاً للمسيح.

وفي هذا المستوى تبيَّن لنا وجه آخر من وجوه الاختلاف بين النصّين، فلئن أكد النصّان أن مريم ما زنت، ولا مسّها رجل، فإن النصّ الإنجيلي وظّف هذا الأمر ليؤكد ألوهية المسيح، في حين وظّفه النصّ القرآني ليؤكد عظيم قدرة الله، نافياً أن يكون ذلك دليلاً على ألوهية المسيح. وقد حرص على إبراز بشرية المسيح بطرق مختلفة، منها وصفه الدقيق للأوجاع التي ألمّت بمريم لحظة الوضع، إذ طالها ما يطال أيّ امرأة من آلام.

أما في ما يتصل بالأحداث المُتخيّلة المتعلقة بمرحلة النشأة، فلاحظنا أنّ النصوص المقدسة الثلاثة لم تحفل إلا بنشأة كلٍّ من موسى والمسيح، وقد تبيَّن لنا أن نشأة موسى وعيسى قامت على مبدأ المحاكاة، فنشأة الأول في جانب من جوانبها امتداد لنشأة بعض أبطال الأساطير[1]، في حين كانت نشأة الثاني على صلة بنشأة الأول، فالأخطار التي هددت حياة يسوع من مطاردات ومحاولات التخلص منه وهو رضيع ذكّرتنا بما أحاط به سفر الخروج موسى الرضيع من مخاطر كادت تودي بحياته.

وفي هذا المستوى نسوق ملاحظتين: مدار **الأولى** أنّ محاكاة مدوّني **الأناجيل** للنصوص السابقة كان عملاً واعياً[2]؛ ذلك أنّهم وجدوا في تلك النصوص النواة السردية التي من شأنها أن تساعدهم على بناء صورة يسوع الإله. أما الملاحظة **الثانية** فتتعلق بطبيعة المخاطر التي تعرّض لها يسوع، فنحن إذا ما قارنّا بينها وبين ما تعرّض له موسى في (**التوراة**) ألفينا **الأناجيل**

(1) إن الاحتفاء بميلاد الأنبياء ونشأتهم وما تعرّضوا إليه من مخاطر لم يكن خاصاً بالنصوص المقدسة؛ بل هو ميسم للكثير من حيوات أبطال الأساطير أمثال: سرجون الآكادي (Sargon d'Akkad)، وروملوس(Romulus)، وروموس (Remus). (انظر: السعفي، وحيد، العجيب والغريب، مرجع سابق، ص567. وانظر كذلك: فرويد، سيغموند، موسى والتوحيد، مرجع سابق، ص13، الذي أشار إلى أنّ أحداث ميلاد موسى (الإلقاء في الماء...) هي على صلة وطيدة بأحداث نشأة سرجون الآكادي.

(2) إنّ محاكاة النصّ الإنجيلي للسابق له من النصوص لم تقتصر على النصّ التوراتي؛ بل تجاوزته لتطال نصوصاً أخرى، في مقدمتها إنجيل بوذا؛ إذ تبيّن لنا وجود تشابه بين ظروف ميلاد يسوع وميلاد بوذا (Bouddha) من جهة، ومن جهة أخرى لاحظنا تماهياً بين صورة مريم وصورة مايا ديفي (Maya Devi) أم بوذا وأفعال الملائكة في النصين؛ إذ يتبيّن للدارس موافقة النصوص الإنجيلية لـ إنجيل بوذا في أكثر من موضع، ولا سيّما ما تعلّق بمرحلة البشائر. انظر في ذلك الفصل الرابع «مولد بوذا» من الفقرة الأولى إلى الفقرة العاشرة من إنجيل بوذا، ترجمة سليمان شيا، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1991م.

تركّز السرد على أفعال المسيح في مصر بعد النجاة من هيرودس، فإذا الأحداث المُتخيّلة تدور في فلك العجائب والآيات المؤكدة لألوهية المسيح على نحو ما وجدنا في (**إنجيل الطفولة**)، الذي جعل بعض أحداث الطفولة مرتبطة ارتباطاً مباشراً بنهاية المسيح[1].

وفي ما يتعلّق بهذه المسألة لاحظنا تشابهاً واضحاً بين الأحداث المذكورة في (**إنجيل الطفولة**) والأحداث الواردة في (**القرآن الكريم**)، بيد أنّ الثاني عمد إلى جعل تلك الآيات دالة على عظيم القدرة الإلهية، ففي جميع الأحداث كان المسيح يقرّ إقراراً واضحاً بأن ما يأتيه من عجائب هو بـ «إذن الله»[2].

أما في ما يتعلق بنشأة موسى فكانت نجاة هذا النبي من الموت على يد بعض آل فرعون قطب الأحداث المُتخيّلة في القصة التوراتية أو القرآنية.

كانت دلالات نجاة موسى ونشأته في حضن عدوه مدار اختلاف بين النصّ اليهودي والنصّ الإسلامي، ففي سفر الخروج كان مصير الابن قائماً على المصادفة؛ إذ ألقت به الأم في النهر اجتهاداً منها، في حين جعلها النصّ القرآني بالإلقاء تنفّذ أمر الله الذي كان يرعى موسى ويحرسه. أضف إلى ذلك أنّ أفعال فرعون في النصّ التوراتي دلّت على رعاية الربّ الإله لأهمّ أنبياء بني إسرائيل، وواضع شريعتها، ففرعون الذي وضع الحواجز، وحرّم على النساء العبرانيات ولادة الذكور، وقتل من رأى النور منهم، وأرسل العيون (القابلات)، واقتحم الديار، لم يفلح في النيل من النبي الموعود؛ بل إنّ فرعون هو من خرق النواهي التي أقامها. وفي المقابل منح النصّ القرآني أفعال فرعون دلالات خاصة به، فعلى الرغم من موافقته (**التوراة**) في اعتبار الله مسيّر الأحداث، والمتحكّم فيها، أخرجها من دائرة الانتماء العرقي (أي انتصار الله لبني إسرائيل).

(1) انظر الإصحاح الثامن والإصحاح الرابع عشر من إنجيل الطفولة.
(2) القرآن، آل عمران: 3/ 49.

أما في ما يتصل بنهايات الأنبياء فانتهينا إلى أنّ الأحداث المُتخيّلة المتعلقة بهذه المرحلة من حياة النبي لم تخرج على شكل من اثنين هما: إنقاذ النبي بفعل التدخل الإلهي؛ إذ يتمّ رفع النبي إلى السماء (عيسى في **القرآن الكريم**)، أو تمكّن أعدائه من قتله (يسوع في الأناجيل...).

واللافت للانتباه اعتناء النصّ الإنجيلي والنصّ القرآني بنهاية المسيح واختلافهما في تحديد مآله، فعلى الرغم من إشارة (**القرآن الكريم**) إلى هلاك أنبياء كثيرين على يد بني إسرائيل، نفى نفياً قاطعاً أن يكون ذلك مصير عيسى؛ ذلك أنّ الله رفعه إليه.

على أنّ نهايته تظلّ في النصّ الإنجيلي والنصّ القرآني من أغرب النهايات، ففي النصّ الإسلامي ظلّ ما بين الحياة والموت معلقاً في السماوات. في حين عَدَّت **الأناجيل** الموت نصيب الناسوت، والحياة مآل اللاهوت. فإن كان مات فإنّه لم يمت مثل سائر البشر؛ لأنّه لم يكن منهم وإن اعتقدوا ذلك أيام كان بينهم.

عُدّ موت المسيح على الصليب في النصّ الإنجيلي نجاحاً له، في حين نفى (**القرآن الكريم**) الصلب قائلاً بالرفع، على أنّ الرفع دلّ بطريقة غير مباشرة على فشل النبي في تحقيق أهداف الدعوة الإلهية، فإذا النهاية لا تستمدّ قيمتها من أحداثها بقدر ما تكتسب دلالاتها من الفضاء الديني المنشِئ لها ، ومن هوية القارئ.

فالنصوص الإنجيلية فصّلت الأحداث التي سبقت صلب المسيح (العشاء الأخير، الخيانة...). وقد أكدت وعي المسيح بمصيره قبل وقوعه. أما الأحداث المتعلقة بالصلب فقامت على أبعاد رمزية حوّلت موته إلى حدث كوني؛ إذ أحاطت **الأناجيل** نهايته بأحداث عجيبة تؤكد تأثير هذا الحدث في عناصر الطبيعة، والمنجزات البشرية، فإذا الأحداث توحي بنهاية العهد القديم (انشقاق ستار الهيكل) وبداية العهد الجديد.

وقد انتهى بنا ذلك إلى القول: إن العهد الجديد لم يفتتحه يسوع بقدومه إلى الدنيا؛ بل برحيله عنها، ووهبه التلاميذ «الروح القدس» مرشداً لهم، فحلول الروح القدس على أتباع المسيح عُدّ تمهيداً لخروج المسيح من عالم القصّ.

فلئن كانت مقولات الصلب والفداء والقيامة خير ضمان لألوهية يسوع، فإنّ الصعود خير ضمان لقداسة التلاميذ[1]، فلا مجال للجمع بين مقدّسين يحملان ماهيّة واحدة، وينهضان بالدور نفسه، ويرومان تحقيق الغاية نفسها.

كان لا بدّ للمسيح من الصعود؛ وإلا فَقدَت المنظومة الدينية الإنجيلية تماسكها، فمؤلّفو **الأناجيل** كانوا واعين وعياً تاماً بالإشكاليات المترتبة على القول بقيامة المسيح من جهة، والقول ببقائه في عالم الأرض من جهة أخرى.

ولعلّه من المفيد الإشارة إلى أمرين متعلقين بصعود المسيح في **(العهد الجديد)**، يتمثّل **الأول** في أن النصوص الإنجيلية لم تولِ فترة ما بعد صعود المسيح إلى السماء اهتماماً، من ذلك أنّ **(إنجيل يوحنا)** لم يشر إلى هذه الفترة من قريب أو بعيد، فالنصّ الديني حقق مقاصده في تأليه يسوع بالقول بقيامته، في حين أعطى النصّ القرآني أهمية لهذه الفترة، فعلى الرغم من رفضه القول بصلب عيسى، عُنِيَ بما بعد محاولة تخلص بني إسرائيل منه، فجعل المسيحَ يومَ القيامة يقرّ بأنه إنسان مثل سائر بني آدم.

أما الأمر **الثاني** فتمثّل في وضع مؤلّفي **الأناجيل** علامات تمهّد للأحداث الرئيسة (الصلب، القيام، الصعود) بدءاً من مرحلة ما قبل الميلاد والنشأة، وصولاً إلى ما قبل الصلب.

---

(1) نشير في هذا المجال إلى أنّ الأناجيل القانونية لم تولِ العناية نفسها بصعود المسيح، فلئن ذُكر هذا الأمر في إنجيل مرقس: 16/ 19-20، وإنجيل لوقا: 24/ 50-53، فإنّ إنجيل متّى وإنجيل يوحنا لم يشيرا إلى هذه المسألة.

وبناء على ذلك نقول: إنّ فهم النهاية، وتبيُّن دلالاتها، يتطلّب الإلمام بالميلاد والنشأة وما قبلهما، وما انطوت عليه كل مرحلة من إشارات لتلك النهاية التي حوّلها الإنجيل من فشل ذريع إلى انتصار لا مثيل له، فمع مدوني **الأناجيل** تجاوزنا الحديث عن انتصار ملموس في الحياة، اجتماعياً وسياسياً ودينياً، إلى الحديث عن انتصار روحي أخروي، على أنّ للمسألة بُعداً آخر يتمثّل في رغبة التلاميذ في إضفاء المشروعية على أعمالهم، وقد دفع ذلك بهم إلى توظيف المُتخيّل آية مرسّخة وراثتهم للمسيح، فلئن غاب المسيح الربّ غياباً جسدياً، فإنّ ذلك لم يلغِ وجوده في ضمائر أتباعه؛ بل إنّ «الروح القدس» مثّل حلقة الوصل بين المسيح وتلاميذه، فحلَّ أقنوم مقام أقنوم، وغاب الناسوت وظلّ اللاهوت.

ومن أجل تحقيق هاتين الغايتين وجدنا أن كتّاب **الأناجيل** أغرقوا سيرة المسيح في عالم عجائبي، أخرجه من دائرة البشر، وأقحمه في عالم الآلهة، فإذا نحن منذ البدء إزاء إله تأنّس، فكلّ ما في حياته يجعلنا نتوقع، منذ البداية، أنّ وجوده في الأرض بين البشر وجود مؤقت لن يطول.

عمد مدونو **الأناجيل** إلى نسبة الأحداث المُتخيّلة إلى المسيح ليجعلوا صلبه وقيامته حقيقة تاريخية، وفي هذا المجال لم يَفُتْهُم جعلَ المسيح أوَّلَ من يقرّ بذلك، وذلك من خلال سرد أقواله وتنبؤاته المتعلقة بهذا الأمر.

إنّ جميع النهايات توحي بفشل النبي في تحقيق المشروع الإلهي الذي كُلِّف به، سواء أَصُلب أم رُفع، فالتدخل الإلهي لحماية النبي، أو تمكّن أعدائه منه، أمران يؤكّدان عجزه عن تحقيق ما بُعث من أجله، ففشل النبي وإحاطة نهايته بالأحداث العجيبة أمران يكشفان أن النبوة في جزء منها مشروع ذاتي يتحمل أعباءه النبي الذي يسيّر النبوة الوجهة التي يعتقد بصوابها.



الباب الرابع

مُتخيَّل أحداث النبوة

مقدمة الباب:

إن الأحداث المُتخيّلة المتعلقة بالأنبياء والرسل لم تقتصر على أهم مراحل حيواتهم (الميلاد، النهاية...)، بل طالت جوانب أخرى، ففي مواضع عديدة من الكتب المقدسة أحداث مُتخيّلة رسمت صورة النبي، وحددت علاقته بعالم الغيب، وكيفية تواصله مع الآلهة التي منحته قوة وسلطاناً، وسخرت له الكائنات.

وفي هذا الباب نقف على طائفة من تلك الأحداث وزعناها على فصول ثلاثة؛ نخصص **الأول** لمعالجة «مُتخيّل حدث الوحي»، وفيه نتطرق إلى صور الآلهة بالنظر في تجسدها للأنبياء، وما ترتب على ذلك من اتصافها (الآلهة) بصفات البشر (الكلام، استعمال القوة والعنف) من جهة، ومن جهة أخرى نقف على أحلام الأنبياء ورؤاهم باعتبارها أهمّ أشكال الاتصال بين عالم الغيب (الله) وعالم الشهادة (النبي).

ونسعى في مباحث الفصل الأول إلى تبيُّن أهم مميزات الآلهة في النصوص المقدسة، ويعود اعتناؤنا بصورتها إلى الدور الذي نهضت به في تحديد دلالات «حدث الوحي»، فالآلهة باعتبارها المُرسِل تعدّ المرجع الرئيس الذي تصدر عن إرادته الأحداث المُتخيّلة (المعجزات، الآيات...). في حين نعمد في **الفصل الثاني** إلى تبيُّن آثار ذلك بالنظر في «مُتخيّل أحداث مِحن الأنبياء»، باعتبار المِحن اختبارات كشفت ما ميزهم عن سائر البشر،

ووضحت بعض ما أهّلهم للاتصاف بالنبوة. أما **الفصل الثالث** ففيه نعالج بعض مظاهر النبوة بالنظر في «مُتخيّل آيات النبوة» التي سُخّرت فيها عناصر الطبيعة والكائنات غير المرئية لخدمة النبي من ناحية، ومن ناحية أخرى نقف على أحداث مُتخيّلة، مُنح فيها النبي القدرة على تلبية حاجيات الجماعة برفع النقص عنها، وتحقيق ما ترغب فيه.



الفصل الأول

مُتخيَّل أحداث الوحي

تمهيد:

يعدّ الوحي الحدث الرئيس الذي تُبنى عليه النبوة؛ ذلك أنّ وسم الإنسان بالنبي لا يكون إلا بعد تلقّي الوحي، والاتصال بعالم الغيب، وقد مثّل اتصاله بالإله الحجة الدالة على صدق دعوته.

على أنّ المتأمل في النصوص المقدسة الثلاثة يتبيّن له تعدّد أشكال الوحي (الرؤى، الكلام...،) وأطرافه (الله، الملائكة، النبي)، زد على ذلك اختلاف النصوص المقدسة في تحديد ماهيّة الوحي، فلئن وافق النصّ القرآني النصّ التوراتي في اعتبار إلقاء الأوامر الإلهية إلى النبي أبرز مظاهر الوحي، فإنّ النصوص الإنجيلية عَدَّت الوحي كلمة تجسدت (المسيح).

وبناء على ذلك نكون إزاء تصوّرين مختلفين لماهيّة الوحي، **فالأول** خاص بالنصوص الإنجيلية التي اقتصر الوحي فيها على تجسّد الإله، وقد ترتّب على ذلك إلغاء **الأناجيل** جميع أشكال الوحي التي يجب أن تقوم بين النبي والإله[1].

(1) نشير في هذا المجال إلى أن العهد الجديد ميّز بين «الوحي» (Révélation) و«الإلهام» (Inspiration)، إذ وُسمت رؤى التلاميذ بالإلهام، في حين ظلّ الوحي سمة مميزة لتجسد المسيح بشراً سوياً، وعلى الرغم من ذلك لا يجد الدارس اختلافاً واضحاً بين دلالات «الوحي التوراتي» ودلالات «الإلهام الإنجيلي».

أما التصور **الثاني** للوحي فتقاسمه النصّ التوراتي والنصّ القرآني؛ إذ عدّد هذان النصّان أشكال الوحي، وأكّدا أنه رسالة أطرافها ثلاثة هي: المُرسِل (Le destinateur) (الله)، والمُرسَل (L'envoyé) (النبي)، والمُرسَل إليه (Le destinataire) (الأقوام والأمم المدعوة إلى الإيمان).

وفي هذا المجال نشير إلى أن النبي اضطلع في «حدث الوحي» في أغلب الأحيان بدورين، ولا سيما في النص القرآني، فهو المُرسَل إليه إذا ما اعتبرنا الملاك مُرسَلاً يلقي الوحي إلى النبي. أما إذا ما نظرنا إلى ماهية النبي لحظة التبليغ، فهو المُرسَل وقومه المرسَل إليه، فإذا «حدث الوحي» قائم من هذا المنظور على أربعة أطراف هي: الله، الملائكة، النبي، الأقوام المدعوة إلى الإيمان.

وقد ترتب على تعدّد الأطراف المساهمة في «حدث الوحي» تنوّع في مستوى الأحداث المُتخيّلة، وذلك بالنظر إلى الدور الذي كان يؤديه كل طرف في بناء ماهية الرسالة، وبالنظر أيضاً إلى مواقف الأقوام من الدعوة (القبول، الرفض).

إن اختلاف النصوص المقدسة في تحديد ماهية الوحي أحوجنا إلى إعادة النظر في مُتخيّل «حدث الوحي»، واستقراء دلالاته في النصوص الثلاثة؛ بترصد أهم الأحداث المُتخيّلة المتصلة بالوحي، فالوقوف على أهم الوظائف التي نهضت بها تلك الأحداث في كل نصّ.

وبقصد تحقيق هذا المأرب عمدنا إلى النظر في خصوصيات كل نصّ مقارنة بالآخر، وذلك بتحديد أوجه الائتلاف ومواطن الاختلاف، وتبيُّن تأثير هذين العاملين في بناء تصوّر كل مدونة لماهية الوحي.

وقد وزعنا الفصل على مباحث ثلاثة، وسمنا **المبحث الأول** بـ «مُتخيّل أحداث تجلي الآلهة وتجسدها للأنبياء»، وفيه نتناول بالدرس ماهية المُرسِل، وكيفية اتصاله بالآباء والأنبياء، واقتصرنا في ذلك على ما ورد في (**العهد**

القديم والعهد الجديد)، أساساً؛ ذلك أن هذه الظاهرة فيهما أكثر ظهوراً مقارنة بـ **(القرآن الكريم)**. أما **المبحث الثاني** فخصصناه لـ «الأحداث المُتخيّلة الدالة على صفات الآلهة»، وفيه نعالج مسألتين، تتجلى **الأولى** في اتصاف الله بالكلام في قصة موسى؛ إذ عملنا على النظر في دلالات هذا الحدث المُتخيّل في النصّ التوراتي والنصّ القرآني، وتبيُّن أهم الوظائف المنوطة بهذه الصفة في النصّين المقدّسين. أما المسألة **الثانية** فتتمثل في اعتماد الربّ الإله في النصّ التوراتي القوة والعنف طريقة للتواصل مع الأنبياء. وفي تناولنا هذه المسألة اقتصرنا على مصارعة الربّ الإله ليعقوب، وما تعلق بهذا الحدث من دلالات اتصلت بمصير الجماعة اليهودية. أما **المبحث الثالث** ففيه نعالج قدرة النبي على تفسير الأحلام والرؤى باعتبارها أكثر أشكال الوحي تخيلاً.

المبحث الأول

تجلّي الآلهة وتجسدها للأنبياء

لا يُعدّ الحديث عن تجسد الآلهة في هيأة بشر سمة مميزة للنصّ التوراتي أو النصّ الإنجيلي؛ ذلك أنّ الكثير من الأساطير القديمة تجسّدت فيها الآلهة للبشر[1]؛ بل لا تخلو من ذلك أسطورة، أو ملحمة من ملاحم شعوب الشرق القديم وحوض البحر الأبيض المتوسط المحيطة بالجماعة اليهودية.

لسنا من الشطط في شيء إذا ما قلنا: إنّ الآلهة كانت في الأصل من

(1) انظر ما ذكره سبتينو موسكاتي (1922-1997م) (Sabatino Moscati) في الحضارات السامية القديمة (ترجمة وتعليق السيد يعقوب بكر، الهيأة المصرية العامة للكتاب، 1977م، ص50) في شأن الدين الآكادي، الذي كانت فيه للآلهة «خصائص من نوع مماثل لخصائص الإنسان، لا تختلف عنها إلا في أنها أكثر كمالاً وتجريداً، ولباس الآلهة كلباس البشر، ولكن ثياب الآلهة أبهى من ثياب الأمراء، ويصدر عنها بريق يخطف الأبصار. وللآلهة أُسرٌ وأسلحة، وصراعها كصراع الناس، ولكنه، بالطبع، على نطاق أعظم وأهول».

البشر؛ إذ كان يعتريها ما يعتري الإنسان من غمّ وهمّ وندم، فلم يكن الإله ذاتاً متعالية على البشر وعلى واقعهم؛ بل إنّ ثقافات الشرق القديم حوّلت أبطالها ورموزها إلى آلهة احتفاء بمآثرهم، وتخليداً لأعمالهم[1].

ونحن إذا ما قارنّا بين آلهة الأساطير والربّ الإله في (**العهد القديم**) وجدنا إله اليهود يشبه آلهة الشعوب الشرقية في أكثر من صفة، بيد أنه تميز عنها بالقدرة على الإحاطة بما لم يحط به الإنسان علماً.

وتجلّى ذلك في تجسده للأنبياء وما رافق تجلياته لهم من أحداث مُتخيّلة عمادها الإخبار بالآتي، وتحديد مصير المُخبَر وقومه؛ ذلك أنّ المُخبِر (الله) يملك زمام الأحداث، فإذا الآتي كالماضي ولّى وانقضى في عُرفِه.

أ- تجلّي الربّ الإله للبشر في العهد القديم:

إنّ تجلّي الآلهة للبشر واتصافها بصفاتهم ميسم ميّز النصوص الأسطورية؛ التي رأت أنّ الآلهة على صلة وطيدة بالبشر سلوكاً، وممارسة، وطبائع.

ولا يخرج على هذا التصور النصّ التوراتي، الذي جعل في قصة الخلق آدم يحاور الربّ الإله محاورة الأب لابنه، ففي الإصحاح الثالث من سفر التكوين، بعد أن سأل الربّ الإله آدم: «مَن قَالَ لَكَ إِنكَ عُريَان؟ هَل أَكَلتَ مِنَ الشجَرَةِ التِي أَوصَيتُكَ أَن لَا تَأكُلَ مِنهَا؟»[2]، عقد مجلساً قضائياً فاستجوب آدم، وأصدر في حقه، وفي حقّ حواء والحية، أحكاماً مختلفة.

ولا يخفى على المتأمل في صورة الربّ الإله من ناحية، وصورة الإنسان من ناحية أخرى، اشتراكهما في أكثر من صفة. فنحن إذا ما نظرنا في أسفار

---

(1) بدوي، عبد الرحمن، ملحق موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1996م، ص34.

(2) سفر التكوين: 3/ 11.

(العهد القديم) يتبيّن لنا أن تجسد الربّ الإله، واتصافه بصفات البشر، لم يقتصر على مشهد الخلق فحسب، وإنما تجلّى أيضاً في مشاهد أخرى أهمها ما ورد في الإصحاح الحادي عشر والثاني عشر من سفر التكوين يوم «قَالَ الرب لأَبرَامَ: اترُك أَرضَكَ وَعَشِيرَتكَ وَبَيت أَبِيكَ، وَاذهَب إِلَى الأَرضِ التِي أُرِيكَ. فَأَجعَل مِنكَ أُمةً كَبِيرَةً، وَأُبَارِكك، وَأُعَظم اسمَكَ، وَتَكُون بَرَكَةً. وَأُبَارِك مُبَارِكِيكَ وَأَلعَن لَاعِنِيكَ. وَتَتَبَارَكُ فِيكَ جَمِيعُ أُمَمِ الأَرضِ»[1].

لم يقدّم **(العهد القديم)** موقفاً واضحاً لإبراهيم من «الربّ الإله»، فلئن أظهر إبراهيم تقديساً لـ «الربّ الإله» من خلال السجود والتضرع[2]، فإن العودة إلى الإصحاحات المخصصة لهذا الشخص في سفر التكوين تبيّن لنا أنه لم يتّخذ موقفاً واضحاً من الدعوة الإلهية قبولاً أو رفضاً. زد على ذلك أن النصّ التوراتي لم يحدد بدقة ماهية المُحاور لإبراهيم: أَهو الربّ الإله أم المُحاور ملاك؟ ففي الإصحاح الثامن عشر من السفر نفسه قدِم على إبراهيم ثلاثة[3]: رجلان والربّ الإله[4]، وكان الرجلان ملاكين[5].

على أن المتأمل في صفات الثلاثة لا يجد بينهم فوارق تساعده على التمييز بين الربّ الإله وملائكته؛ بل إن ثلاثتهم لا شيء يميزهم عن البشر، فالربّ الإله وملائكته تجسدوا بشراً، فإذا هم يأكلون الطعام[6]، وينتابهم تعب السفر مثل سائر البشر.

وقد ذهب هشام جعيط في ذلك إلى القول إنّ يهوه «ومَلَكه شيء واحد، إنما أريد التقدم خطوة صغيرة في التنزيه إن صحت الكلمة، لكنا نلحظ صيغة

(1) سفر التكوين: 12/ 1-3.

(2) سفر التكوين: 17/ 1.

(3) سفر التكوين الإصحاح الثامن عشر.

(4) سفر التكوين: 18/ 22.

(5) سفر التكوين: 19/ 1.

(6) سفر التكوين: 18/ 7.

التماهي بين يهوه ومَلَكه»[1]، مُرجعاً تمييز بقية أسفار **(العهد القديم)** بين الربّ الإله وملائكته إلى تأثيرات الزرادشتية في العقيدة اليهودية، في حين ردّ السيد القمني المسألة إلى أسباب قومية وتاريخية؛ «إذ عمدت جماعة إسرائيل إلى تفضيل إلهها على بقية الآلهة [التي] حوّلوها إلى أتباع الإله القومي يهوه»[2].

يتبيّن للمتأمل في لقاء إبراهيم لله أو ملائكته خلوه من أيّ إشارة إلى الحالة النفسية التي كان عليها إبراهيم، وهو ما يثير لدينا استفهامات عديدة، تجعلنا أمام احتمال من اثنين: **أولهما** أن مدوّن السفر لم يشأ التعريج على هذه المسألة؛ كي لا يحيد عن مقصده الرئيس المتمثل في تتبع خُطى إبراهيم أثناء تحقيقه الوعد الإلهي. **وثانيهما** أن يكون اللقاء بالإله أمراً دارجاً في ثقافات الشرق القديم وأديانها؛ ما لا يستدعي اهتماماً من لدن الراوي.

إننا نميل إلى الاحتمال الثاني بالنظر إلى مواقف عديدة تضمنتها قصة إبراهيم، فالربّ الإله حذّر أبيمالك من مسّ سارة من خلال الحلم، أضف إلى ذلك أننا نستبعد الاحتمال الأول؛ ذلك أننا نعثر في مواضع عديدة من **(العهد القديم)** على إشارات واضحة إلى الحالة النفسية للنبي، وقد ورد أغلبها موجزاً، وفي شكل سريع، لا يحول دون تحقيق الراوي لمآربه.

لم يكن اتصال الربّ الإله بإبراهيم اتصالاً نفسياً يتمّ من خلال الوحي، أو الإلهام، أو الرؤى؛ بل كان اتصالاً أقرب ما يكون إلى اتصال البشر في ما بينهم، وآية ذلك أنه كان بوسع أي كان المشاركة في تلك اللقاءات.

ظهر الربّ لإبراهيم مراراً في شكيم من بلاد كنعان وغيرها من البلدان والمدن، على أن ما يشد الأنظار في تلك اللقاءات المتكررة (الوعد، الإنباء

---

(1) جعيط، هشام، في السيرة النبوية (1): الوحي والقرآن والنبوة، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1999م، ص63.

(2) القمني، السيد، الأسطورة والتراث، دار سينا، القاهرة، ط1، 1992م، ص65.

بتدمير سدوم...) أن إبراهيم كان شديد الشكيمة هادئاً يحاور الربّ الإله في رصانة دون خوف أو ارتباك، كما لو أنه يحاور بشراً مثله.

إن تكرار الحدث أكثر من مرة يؤدي إلى تحول الحدث المُتخيّل من حدث عجائبي يخرج على السائد إلى حدث يوثّق النصّ، في واقع الجماعة وعالمها[1].

ونحن إذا ما تأملنا ملياً مُتخيّل الأحداث المتعلقة بتجلّي الربّ الإله لإبراهيم وجدناها حاضرة في جميع الفضاءات التي أقام فيها إبراهيم، وقد خضعت الأحداث إلى بنية واحدة، وتعلقت بمسألة واحدة (الوعد، النسل المبارك...) في أغلب الأحيان[2].

وقد قدّمت هذه الأحداث الإله محباً لإبراهيم، الذي حظي دون غيره بالتبجيل، من ذلك ما رواه سفر التكوين من تضرعات إبراهيم لأجل قوم لوط، وقبول الربّ الإله لها.

ونشير في هذا المجال إلى أمرين؛ **الأول** تنوع أشكال تجلّي الربّ لإبراهيم، فكانت عن طريق الرؤيا، أو الصوت، أو التجسد في عالم الأعيان[3]، وقد تجتمع تلك الأشكال في نبوة واحدة، مثلما هو الحال مع النبي صموئيل[4].

على أن ثمة مواضع عديدة لم تحدد بدقة كيفية اتصال الربّ بإبراهيم؛ إذ يمكن حمل الأمر على كلا الوجهين السابقين. أما الأمر **الثاني**، الذي نود الإشارة إليه، فيتمثل في أن تجليات الربّ الإله وملائكته لم تقتصر على إبراهيم؛ بل إن الربّ الإله تجلى لآخرين مثل هاجر، وأبيمالك ملك جرار.

(1) نشير، في ما يتصل بهذه المسألة، إلى أن المجتمعات القديمة لم تكن تميز بين الخطاب التاريخي وخطاب المُتخيّل، فهما خطاب واحد هو خطاب الحقيقة.

(2) سفر التكوين: 17/ 1 و17/ 16.

(3) قارن بين التكوين: 15 / 1 والتكوين: 17/ 1.

(4) صموئيل الأول: 3/ 19-20، 7/ 6 -16.

ارتبط اتصال الملاك أو الربّ الإله بالأنبياء والملوك أو الناس العاديين في (**العهد القديم**)، في أغلب الأحيان، بمصالح الجماعة (تعيين ملك...)، فإذا التجلّي الإلهي يجسّم الحضور الفعلي للإله في عالم الوقائع المحيطة بالجماعة؛ إذ تضمنت التجليات إخباراً بحقائق يجهلها المُخاطَب، أو هي تخبر عن الآتي قريباً (نسل إسحاق، ونسل إسماعيل) كان أم بعيداً (تهجير اليهود، واستعبادهم)[1]، أو هي نصح للنبي، وإرشاد له من قبيل قوله لإبراهيم يوم طلبت منه سارة طرد هاجر وابنها إسماعيل، فقال الرب له: «لَا يَسُوءُ فِي نَفسِكَ أَمرُ الصبِي، أَو أَمرُ جَارِيَتِكَ، اسمَع لِكَلَامِ سَارَةَ فِي كُل مَا تُشِيرُ بِهِ عَلَيكَ؛ لأَنهُ بِإِسحَاقَ يُدعَى لَكَ نَسلٌ»[2]، أو هي تكليف بإعلام ملك أو جماعة بضرورة فعل كذا، أو ترك كذا، أو الإخبار بالعواقب الوخيمة التي ستنزل بالفرد والجماعة بسبب جرم ما يصرون على فعله.

قام تجلّي الربّ الإله أو ملائكته على الإنباء بالعقاب، أو التحذير والتهديد أكثر من النصح والإرشاد. وقد نهض الحدث المُتخيّل بدور مهم في هذا الجانب، ففي محاورة الربّ الإله أو الملاك لصموئيل، التي وردت في الإصحاحين السابع والثامن من سفر صموئيل الأول، نتبيّن ثلاثة أمور متعلقة بحياة الجماعة:

الأمر الأول: أن الملوكية لم تكن صادرة عن أمر إلهي، فالربّ الإله عندما أمر صموئيل باختيار ملك لليهود كان يُنزل بجماعة إسرائيل العِقاب؛ ذلك أن الملكية في تصوره حنث بالميثاق أو العهد بين الإله والشعب، ذلك العهد الذي جاء فيه أن جماعة إسرائيل لن يكون لها ملك سوى الإله[3].

---

(1) سفر التكوين: 15/ 14.
(2) سفر التكوين: 21 / 12.
(3) صموئيل الأول: 8/ 18.

الأمر الثاني: أن صموئيل يعدّ آخر نبي جمع بين السلطة الدينية والدنيوية.
الأمر الثالث: أن الملك مطالب بالخضوع للإله ومن يمثّله (الأنبياء).

ب- تجسد ابن الله (نزول الله من السماء إلى الأرض):

إن كتّاب النصوص الإنجيلية باعتبارهم موثّقي سيرة المسيح كانوا مضطرين إلى اعتماد السرد الاسترجاعي (Rétrospection)، ومن أهم خصائص هذا الضرب من السرد في النصوص الإنجيلية أنّ رواية الأحداث (زمن الخطاب) تأخرت عن زمن وقوعها (زمن المغامرة) زمناً غير قصير[1].

كان اليهود يطلبون مخلّصاً لهم من قيود الحكم الروماني، ولما كان يسوع نبي الله كان الحلم يتعاظم، على أن تلك النهاية المأساوية جاءت لتخرق أفق انتظار المعايش لها، فهذا الذي ظهر انتهى كما انتهى أغلب من سبقه من الأنبياء المصلحين، إن لم نقل كانت نهايته أسوأ من نهاياتهم، وأكثر فجيعة وألماً.

اعتبار يسوع المسيح المنتظر فرض على الراوي إعادة بناء القصة وأحداثها بطريقة لا تتعارض مع طموح اليهود وآمالهم التي عقدوها على المسيح، ومن بين المجالات التي أجهد الرواة أنفسهم في إعادة بنائها صورة البطل، ومفهوم البطولة، فلم نعد نجد حديثاً عن القتل، والانتقام، والثأر، ونصرة الضعفاء بإعادة الحقوق إليهم؛ بل الحديث، كل الحديث، عن الحب والصبر والرحمة والتضحية... أما البطل فرحيله لن يكون نهاية القصة، فموته انتصار، ورحيله استراحة يتمّ بعدها استئناف الأحداث، ولكي يعود المسيح إلى مسرح الأحداث كان لا بدّ من القول بثنائية الناسوت واللاهوت، ولكي تكون الأحداث أكثر اتساقاً كانت البداية منبئة بالخاتمة.

---

(1) ذكر بطرس عبد الملك (قاموس الكتاب المقدّس، مرجع سابق، ص823) أن أول الأناجيل تدويناً إنجيل لوقا الذي وُضع سنة ستين من ميلاد المسيح؛ أي أن تدوين الأحداث تمّ بعد صلب المسيح بثلاثين سنة.

إن للقصّ متطلباته، فما كان عجيب الخاتمة وجب جعل بدايته أكثر عُجباً؛ كي لا تثير الخاتمة في النفس غرابة، أو تبعث فيها الريبة، فتبطل القصة، وتفقد قيمتها الدينية ووظيفتها التأثيرية في المتقبّل. فنحن إذا ما دققنا النظر في مُتخيّل الأحداث ألفيناه يلف القصة من أولها إلى آخرها بلحافه؛ إذ تتلون الأحداث بالعجيب، ومن فرط حضورها ننسى أن العجيب بُعدٌ من أبعاد المُتخيّل، ولا نرى فيه غير حقيقة المعتقد، وأصل الوقائع.

ولكي لا يستنكر المروي له موت المسيح مصلوباً، ولكي لا يذهب به الاعتقاد إلى القول إنه انتهى، كانت ذات المسيح ذاتاً طريفة بجمعها الناسوت واللاهوت، صُلب المسيح كي يبقى الناسوت في الدنيا لأهلها، ويعود اللاهوت إلى الآب، كما جاء عاد، لا ضرر ولا ضرار، نزل المسيح من السماء، وفق عبارة يوحنا[1]، وإليها عاد، وعنها حدّث الناس كما لو أنه يحدّثهم عن نفسه، فهو العالِم بأدق تفاصيلها المالك لأسرارها، وخفاياها[2]، فيها عرش الأب وعن يمينه سوف يجلس الابن يوم يخلص الخطاة من سلطان الأرض. أما أصحاب الهاوية ففي الأرض يظلون[3].

صورت **الأناجيل** المسيح مخلّصاً للإنسانية وفادياً، فهو محررها من قيود الخطيئة، وبمجرد تحقيق يسوغ لهذه المثابة عاد إلى السماء[4]، بعد أن بيّن

(1) يوحنا: 3/ 13.
(2) متّى: 13/ 11.
(3) لوقا: 10/ 18، رسالة بطرس الثانية 3/ 4.
(4) إنّ موت المسيح مصلوباً، ورغبة التلاميذ في تأليهه تلبية لحاجة إيمانية، دفعا مدوني الأناجيل والرسائل إلى تمجيد السماء التي صعد إليها الحمل، ونبذ الأرض التي نُجّست أكثر من مرة بدءاً من آدم، وصولاً إلى يهوذا الإسخريوطي وقاتلي المسيح.
بنت النصوص الإنجيلية مواقفها من السماء والأرض وفق ثنائية المقدّس والمدنّس، الطاهر والنجس، وبالنظر إلى ماهية المسيح ونهايته، فالخبز والخمر والدم والجسد هبة السماء (يوحنا: 6/ 33-58) المنصهر فيها مفارق للأرض، منغمس في عالم السماء، متحرر من الخطايا، حاصل على الغفران.

للخِراف الضالة طريق العودة إلى حظيرة الربّ، فهل يحقّ لنا بعد ذلك أن نستنكر على الراوي جعله المسيح «ابناً لله»؟

إن السؤال عن ذات يسوع مبحث شديد التعقيد في الديانة المسيحية، ومأتى الصعوبة تعدّد التسميات التي نعتت بها **الأناجيل** يسوع[1].

والملاحظ أنّ التسميات، التي نُعت بها يسوع، اجتمعت في الإنجيل الواحد حيناً، وحضر بعضها وغاب بعضها في الآخر حيناً آخر، على أن الثابت أن الإنجيل الواحد لم يقتصر على تسمية دون أخرى، وفي ما يتصل بهذه المسألة نشير إلى أن بعض التسميات تعلق بوضعية تخاطب معينة، من ذلك أنه أثناء تلقي التلاميذ مواعظ المسيح نُعت بـ: «المعلم»، أو «السيد» دون غيرهما.

على أنّ أهم ما يمكن ملاحظته أن تسمية المسيح بـ «ابن الله» كانت سبباً في قيام جدل بين طوائف المسيحية؛ إذ عمل البعض على التمييز بين أبوة الآب للبشرية[2] وأبوته ليسوع (La filialité)؛ إذ تجلّت **الأولى** في تقديم الابن كفّارة، وفتح باب المغفرة على مصراعيه أمام البشر. أما **الثانية** فدلت عند أغلب الفِرق المسيحية على علاقة خاصة بين المسيح والله، وإن اختلفوا في تحديد ماهية البنوة، أَهي بنوة مجازية أم بنوة حقيقية؟

يبدو أنّ اختلاف الفِرق المسيحية في هذه المسألة مأتاه غموض الطرح الإنجيلي للعلاقة التي قامت بين يسوع والآب، ففي (يوحنا: 10/ 30) الابن في الآب كيان واحد، وذلك بقول المسيح: «أَنَا وَالآبُ وَاحِدٌ». أما في

---

(1) نذكر من تلك التسميات «الإنسان النبي»، و«ابن الإنسان»، و«ابن الإله»، و«الله»، و«موسى الجديد»، و«المعلم»، و«السيد»، و«الديان»، و«الكلمة» (Le logos)، و«خادم الله» (Le serviteur de Dieu). انظر لوقا: 12/ 8-10، 24/ 19، متّى: 16/ 15-16، يوحنا: 1/ 1.

(2) يوحنا: 1/ 29.

(متّى: 27/ 46) فهما كيانان منفصلان؛ بل إن الاختلاف يطال ماهية نبوة المسيح ومجالاتها، فلئن بدأت نبوة قومية خاصة باليهود، فإنها مع تلاميذه أضحت كونية[1].

المبحث الثاني

الأحداث المُتخيَّلة الدالة على صفات الآلهة

إنّ من أكثر الصفات التي نُسبت إلى الآلهة في (**العهد القديم والقرآن الكريم**) صفة الكلام، ففي (**التوراة**) تجلّى الإله لأنبيائه، وكلّمهم كلام البشر للبشر، وقطع لهم العهود والمواثيق، وأخبرهم بما لم يحدث بعد، وفي (**القرآن الكريم**): ﴿**وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا**﴾ [النِّساء: 164].

اشترك النصّان المقدّسان في ذكر هذه الحادثة بجميع تفاصيلها، وقد تميزت الأحداث في النصّين بالتشابه إلى حدّ التطابق، وهو ما يدعونا إلى السؤال عما إذا كانت الرواية القرآنية محاكاة للرواية التوراتية أحداثاً ودلالة، أم أن لها خصوصية تميزها عن الرواية المرجعية؟

أ- الإله المُكلّم:

ذكر سفر الخروج أن الربّ الإله لقي موسى أول مرة في الصحراء، ولا يخفى على أحد ما لهذا الفضاء من دلالات توحي بالقحط، فالصحراء هي الامتداد والوحدة والوحشة، فهي موطن المجهول، ورمز الموت والخراب،

---

(1) نشير في هذا السياق إلى أن البُعد الكوني، الذي صبغ دعوة المسيح، نابع من مقتضيات تاريخية تتعلق بواقع الرسل بعد صلب المسيح؛ إذ وجد الرسل معارضة من بني إسرائيل، فتمت مطاردتهم، وتضييق الخناق عليهم، وهو ما دفع بهم إلى تجاوز الدائرة اليهودية، وتلمس سبل جديدة للعمل الرسولي لدى الأمم الأخرى (أعمال الرسل: 13 / 46-47، 10/ 44-45)، ومع ذلك إن البُعد القومي العرقي أظهر من غيره بشهادة المسيح نفسه؛ الذي رأى نفسه راعياً للخراف الضالة من بيت داود. انظر متّى: 10/ 6، 25/ 21.

ولكنها أيضاً رمز الصفاء، فهي نقيض العمران والتمدن، فيها تطلب القداسة، والتحرر من الجماعة، وفساد الحضارة.

وقد بيّن لوغوف الدور الرئيس الذي نهضت به الصحراء في بناء مدلولات النصوص المقدسة[1]، ولعلّ تجربة موسى في **(العهد القديم)** أغنى التجارب في هذا المجال. وبقصد تبيُّن دلالات تجلّي الإله لموسى في الصحراء نعمد إلى تفكيك الرموز التي تعلقت بالتجلّي محددين علاقة النار والصحراء بالإله من جهة، ومن جهة أخرى نبيّن أهم الصفات المنسوبة إليه في قصة موسى في النصّ التوراتي والنصّ القرآني، محاولين الوقوف على خصوصيات كل نصّ.

ففي ما يتعلق بالمسألة الأولى نفى النصّ التوراتي أن يكون لقاء موسى بالإله في مصر؛ بل تمّ بعد الهروب منها بسنوات طويلة. ومن الواضح أن الرواة تعمدوا إخراج موسى من مصر وقصر فرعونها، والذهاب به إلى الصحراء؛ كي يستكمل فطرة الأنبياء، أو كي يعالج النفس مما أصابها من داء العمران، ومفاسد الآخر.

بقي موسى يرعى الماشية عشر سنين، نهل فيها من علم يثرون ردحاً من الزمن، فبعد أن علّمه المصريون العلوم العقلية[2]، علّمه يثرون أبجديات دين يهوه[3]، فنحت كيانه، وهيّأ ذاته، ولما آن وقت المواجهة ذهب به الرواة إلى «حُورِيبَ جَبَلِ اللهِ»[4].

ونحن إذا ما تأملنا خروج موسى إلى الصحراء ألفيناه عودة إلى منشأ الأجداد، الذين شبّوا في البوادي، وفي الفيافي بين فجاج الجبال، فإذا

---

(1) Jacques Le Goff, L'imaginaire médiéval, (op. cit.), p. 59.

(2) عبد الملك، بطرس، قاموس الكتاب المقدس، مرجع سابق، مقال «موسى»، ص931-933.

(3) الخروج: 18/ 1، 18/ 18.

(4) الخروج: 3/ 1.

القصة تسترجع بطريقة مجازية إبراهيم ويعقوب ويوسف قبل أن يدخلوا مصر.

أخرج مدونو سفر الخروج موسى إلى القفار كي يحتاج إلى النار فيطلبها، فإذا هو بمجرد أن رآها هبّ إليها لعلّه يصيب منها قبساً، فلما بلغها كانت «وَسَطَ عُليقَةٍ، [ولكن] العُليقَةَ لَم تَكُن تَحتَرِقُ!»[1].

إن هذا المشهد العجيب ازداد عجائبية بتكلّم الربّ، أو ملاكه[2] من وراء العليقة، وما ترتب عليه من فزع موسى وخوفه، على أن ما ميزه في هذا المشهد ثباته، فهو ما فرّ ولا ولّى وجهه إلى الصحراء يطلب نجاة، وما صرخ، وما طلب عوناً؛ بل سجد، وأصغى، وحاور، وأنجز أفعالاً.

كشف الحوار، الذي دار بين «الربّ الإله» وموسى، عن ماهية الإله في تصوّر موسى، ففي الحوار أراد الربّ الإله نبياً، فرفض موسى قائلاً: «مَن أَنَا حَتى أَذهَبَ إِلَى فِرعَونَ، وَحَتى أُخرِجَ بَنِي إِسرَائِيلَ مِن مِصرَ؟»[3]. وزاد على ذلك «استَمِع أَيهَا السيدُ لَستُ أَنَا صَاحِبَ كَلَامٍ مُنذُ أَمسِ وَلَا أَولِ مِن أَمسِ، (...) بَل أَنَا ثَقِيلُ الفَمِ وَاللسَانِ»[4].

اختلق موسى العلل، وقدم الحجج الواحدة تلو الأخرى، لعلّه يقنع الربّ بأن يعدِل عن رغبته في الزجّ به في صراع لا ناقة له فيه ولا جمل. ما تشجع موسى للأمر لأنه ما أراد يوماً من الأيام أن يثور على فرعون، وما كان يرغب في تحرير بني إسرائيل، فموسى على ما يبدو من أولئك الذين أخذوا الدنيا وما عليها مأخذ الفطرة، فإذا ما تحركت فيه فعل، وإذا خمدت

(1) الخروج: 3/ 2.

(2) انظر تعليق هشام جعيط في السيرة النبوية (مرجع سابق، ص63) على سفر التكوين: 18/ 24-26.

(3) الخروج: 3/ 11.

(4) الخروج: 4/ 10.

شعلتها انعدم الفعل لديه واندثر، وكيف للربّ أن يقنع موسى وقد حاوره محاورة الصنو للصنو؟

جاء العجيب في النصّ التوراتي كي يبعث في نفس موسى حيرة، ويُدخل فيها شوقاً إلى المعرفة، ويزرع في أعماق نفسه التائهة طمأنينة، وينزع منها الوحشة.

بيّنت أقوال موسى أنه ما وعى ماهية الإله، وما استطاع أن يرى للإله من معنى غير ما رأى من فرعون بالأمس، فالإله المتجلّي له في النار أراد منه أن ينوبه في صراعه مع فرعون مصر، فكان بذلك إلهاً يصارع إلهاً شأن الأساطير القديمة.

العلل التي قدّمها موسى للربّ الإله كي يعفيه من مواجهة فرعون مصر دليل على أنه (موسى) أراد أن ينأى بنفسه عن هذا الصراع، فيجنّبها مشقة التشرد وعذابات الاضطهاد، وأراد أن يصونها من أحقاد الماضي وضغائنه. بيد أن لعبة التمويه ما نفعت موسى لما قام يكشف عيوبه، ويبرز فضائل هارون، وهو بذلك أراد التملص من المهمة دون أن يثير غضب الربّ وسخطه، وظنّ أن النجاة بنفسه أمر يتحقق إذا ما رضي الربّ بهارون بدلاً منه.

حاول الربّ إشراك موسى في حرب ينوي أن يشعل فتيلها، ولكن عبثاً كان يفعل ذلك، فموسى ما كان يرغب في شيء من هذا، ولعلّه قَبِلَ التكليف الإلهي كي يجنّب النفس غضب الربّ الإله.

وفي هذا المستوى من التحليل نتبيّن الاختلاف بين النصّ التوراتي والنصّ القرآني الذي اتخذ منحى مخالفاً؛ إذ منح الحدث التوراتي دلالات جديدة، ففي أكثر من موضع ذكر خروج موسى بأهله من مدين، دون أن يحدد الأسباب التي دعت النبي إلى الخروج.

إن محاكاة النصّ القرآني للنصّ التوراتي تبلغ مداها عند ذكر ما أصاب موسى وأهله من برد، وما خلقه البرد من الحاجة إلى الدفء.

أحوجت القصة موسى إلى النار لأنّها أحسن آلة للدفء[1]. فإذا غاية موسى من الذهاب نحوها أن يصيب منها قبساً يصطلي به وأهله، أو أن يجد على النار هادياً[2] يعينه ويؤنسه، فلعلّه أضاع الطريق، فأراد معرفة السبيل القويم نحو منيته، جاء يطلب المعونة فأصاب الرسالة. رجل وامرأته وأبناؤه يضلّون الطريق، ويصيبهم التعب، وينال منهم السفر مأخذاً، ويستبد بهم البرد، ويرون النار توقد، فيخطر بالبال أنّ البشر أَنِسوا ذلك المكان، فتخِف وطأة الخوف عن القلوب، فإذا موسى يهرع إلى الوادي يطلب إنساناً، فإذا صوت يناديه: ﴿إِنِّيٓ أَنَا ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [القَصَص: 30]، عندها أصاب الهلع موسى فأدبر، وولّى، ولم يعقّب طلب النجاة من جان يريد أن يصيبه بأذى. كان موسى بشراً سوياً ينتابه الخوف والذعر من المجهول. ما كان يتصور أن يكلّمه ربه تكليماً، وأن يدعوه إلى مواجهة فرعون.

كانت نار موسى نار دفء يلحق الجسد بعضه، أمّا نار الله فنار نورها هداية يصيبها الفؤاد والقلب؛ إذ قام الله يعرّف موسى بماهيّته (الله) قبل أن يجري آياته أمامه، فكان «رب العالمين».

بيّن الله لموسى أن فرعون ما كان ربّاً، ولن يكون، وإنما هو بشر «طغى» و«عتا» و«فسق»، وأنّى له أن يعود عن غيّه وفساده؛ لأنّ ﴿ٱلسَّاعَةَ ءَاتِيَةٌ﴾ [طه: 15]، وهي ساعة تطول فرعون وكل طاغية كافر.

إنّ تجلّي الله ناراً في عليقة بوادٍ وتكليمه موسى جوامع بين النصّين، بيد أنّ الاختلاف ماثل في الدلالات، فلئن كانت النار رمزاً للآلهة في أساطير كثيرة، فإن النصوص المقدسة أعادت بناء مدلولات النار وفق رؤية مخصوصة[3]، ففي **(العهد القديم)** دلت على القوة والشدة، وفي **(القرآن الكريم)** دلت على الهداية إلى الصراط السوي.

(1) القرآن، القصص: 28/ 29.
(2) القرآن، طه: 20/ 10.
(3) Dictionnaire des symboles, (op. cit.), art. "Feu", pp. 435-437. =

ب- الإله المصارع:

عالجنا، في مواضع عديدة من هذا الفصل، بعض تجليات الربّ الإله للبشر في (**العهد القديم**)، وأشرنا إلى أن النصّ التوراتي لم يميز تمييزاً دقيقاً بين الربّ الإله وملائكته في مستوى الأفعال والصفات، فلئن خصّ الملائكة بأسماء مختلفة (جبرائيل...)، فإنه نسب إليها قدرات إلهية دالة على القوة والجبروت؛ بل إنّ قسماً منها أُوكل إليه السيطرة على قوة طبيعية مدمرة، فإذا القوة والعنف من سمات الربّ الإله وملائكته.

ولا يسعنا في هذا المجال إلا الإشارة إلى أنّ امتلاك القوة عُدّ معياراً من معايير اصطفاء الربّ الإله لبعض الأنبياء/الأجداد، ومباركته لهم، مثلما هو الشأن بالنسبة إلى يعقوب؛ الذي ذكر سفر التكوين أنه التقى الربّ الإله في الحلم وفي اليقظة في العديد من المرات، وقد كانت تلك اللقاءات تعبيراً صادقاً عن وقوف الربّ إلى جانبه؛ إذ كرر الربّ الإله في كل لقاء وعوده التي سبق أن أعطاها ليعقوب، ففي الآية الأولى من الإصحاح الخامس والثلاثين قَالَ اللهُ لِيَعقُوبَ: «قُم اِصعَد إِلَى بَيتِ إِيل، وَأَقِم هُنَاكَ، وَاصنَع هُنَاكَ مَذبَحاً لِلهِ الذِي ظَهَرَ لَكَ حِينَ هَرَبتَ مِن وَجهِ عِيسُو أَخِيكَ».

حدّد المُتخيّل ليعقوب مكان إقامته، ورسم له ما يجب أن يقوم به، فالربّ الإله هو من كان يحمي يعقوب، ويتولّى إرشاده إلى ما فيه الخير له، على أنّ أطرف ما في هذه اللقاءات ذلك العراك الذي دار بين يعقوب والغريب.

بدا هذا العراك أمراً مألوفاً يقوم بين عابر سبيل وقاطع طريق، إلا أنّ مدوّن السفر حملنا إلى وجهة أخرى، فنرى في ذلك المصارع ليعقوب «فَن ئيل»؛ «وجه الله»[1]، فندرك أن الربّ الإله صارع يعقوب كي يختبر قوته،

= وانظر كذلك:
السعفي، وحيد، العجيب والغريب، مرجع سابق، ص387.

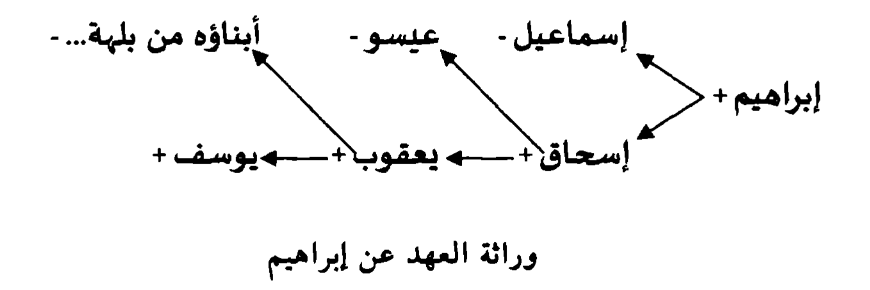
(1) Jana Solomon, Les prophètes de l'Ancien Testament, (op. cit.), p. 123.

فلما ظهر له من قوة يعقوب وشكيمته ما أرضاه، سماه «إسر-ئيل»، أي «المجاهد مع الله»[1].

لقد أضفت الأحداث المُتخيّلة على يعقوب شرعيّة إلهية تبرر أفعاله من جهة، ومن جهة أخرى أخبرت عن شرط من شروط النبوة، فمباركة يعقوب تمّت بعد انتصاره على الغريب؛ إذ رفض يعقوب إطلاق الغريب قبل أن يباركه قائلاً: «لَا أُطلِقُكَ حَتى تُبَارِكَنِي»[2].

وطد الحدث المُتخيّل النبوة في آل يعقوب ونسله؛ ذلك أنّ الربّ الإله عندما خصّ يعقوب باسم «إسر-ئيل»، أقرّ أنّ المحظيّ بـ «العهد» ليس البكر؛ بل هو الابن الأصغر، فالمباركة فاتحة «العهد والميثاق»، ومن باركه الربّ الإله كان المقدّم على غيره من الأبناء.

إننا لا نبالغ في شيء إذا ما قلنا: إنّ أهم فعل أنجزه الربّ الإله بالنسبة إلى الجماعة مباركته لها، فبالمباركة مُنحوا مشروعية الوجود في أرض كنعان. فالوعود التي قطعها الربّ الإله لإبراهيم بإعطائه أرض كنعان، ومنحه خيراتها، ورزقه نسلاً كثيراً هي مدار أعمال الأحفاد، فكلّ واحد منهم سعى إلى أن يكون امتداداً للأب إبراهيم، وذلك على النحو الآتي:



وراثة العهد عن إبراهيم

(1) القرآن، القصص: 28/ 29.
(2) سفر التكوين: 32/ 26.

هكذا نتبيّن دور الحدث المُتخيّل، عجيباً كان أم غريباً، في تشكيل المقولات الدينية لجماعة إسرائيل؛ بل إنّه حدّد معالم العلاقة التي تربط هذه الجماعة بشعوب المنطقة، وكشف عن الصعوبات التي وجدتها جماعة إسرائيل؛ كي تنغمس في الحياة الثقافية والدينية والسياسية للمنطقة؛ إذ ظلت الجماعة قبائل رعوية تقيم هنا يوماً وهناك يومين، لا أرض لها، ولا تاريخ، ولا وزن لها في المنطقة؛ بل يكاد أهل تلك المنطقة من حثّيين وأَمُورِيينَ وكنعانيينَ... وغيرهم لا يشعرون بوجود هؤلاء البدو.

إنّ الحدث المُتخيّل أعلى من شأن الجماعة اليهودية، وذلك عندما صنع لها خصوصية ودوراً في التاريخ الجغرا-سياسي للمنطقة.

المبحث الثالث

مُتخيَّل أحداث الأحلام والرؤى

تعدّ الأحلام والرؤى من أهمّ أشكال الوحي، وقد تعلقت أحداثها المُتخيّلة بمسألتين هما: ماهية العلم الإلهي، ومجالاته، فهاتان المسألتان نهضتا بأدوار مختلفة في النصوص المقدسة، وترتب على الاختلاف تباين في تحديد قدرة الإله على الفعل بما في ذلك الإتيان بالمعجزات، والخوارق، والإخبار بالآتي... وقد انعكس ذلك على ماهية علم الأنبياء؛ باعتباره امتداداً لعلم الإله وقدرته.

وتجلّت هذه الأبعاد في شكلين هما: تجلّي الإله للأنبياء في الأحلام، ومنحه إياهم القدرة على تفسير أحلام الآخرين[1].

---

(1) نشير، في ما يتعلق بالرؤى والأحلام التي نحلل، إلى أنها انطوت على إخبار بالخراب الذي سيلحق الأمم، وقد تعمدنا عدم إدراجها (الرؤى) ضمن المبحث الذي خصصناه لنبوءات الخراب؛ أي المبحث الأول «الإنباء بخراب العمران» من الفصل الثالث «العِقاب الدنيوي» من الباب الخامس «مُتخيّل أحداث نشر الدعوة»، وقد اقتصرنا في هذا المبحث على رؤى كل من دانيال ويوسف، ذلك أنّ رؤاهما لم =

أ- أحلام أنبياء العهد القديم:

تعددت الأحلام والرؤى في العهد القديم، واختلفت أزمنتها وأمكنتها... على أن الجامع بينها قدرة الربّ الإله على مطالعة الغيب، والإخبار به، ولاسيما إذا ما تعلق الأمر بالشعوب السابية للجماعة اليهودية، أو ملوكها، وأصحاب النفوذ فيها.

أ-1- حلم يعقوب ونشأة جماعة إسرائيل:

أورد النصّ التوراتي أحلاماً كثيرة خاصة بجملة من الأنبياء والآباء، أمثال يعقوب الذي ذكر سفر التكوين في الآيات الممتدة من الآية العاشرة إلى الآية الثانية والعشرين من الإصحاح الثامن والعشرين أنه «تَوَجهَ مِن بِئرِ سَبعٍ نَحوَ حَارَانَ، فَصَادَفَ مَوضِعًا قَضَى فِيهِ لَيلَتَهُ؛ لِأَن الشمسَ كَانَت قَد غَابَت، [فلما نام] رَأَى حُلماً شَاهَدَ فِيهِ سُلمًا قَائِمَةً عَلَى الأَرضِ، وَرَأسُهَا يَمَس السمَاءَ، وَهُوَ ذَا مَلَائِكَةُ اللهِ صَاعِدَةٌ وَنَازِلَةٌ عَلَيهَا، وَهُوَ ذَا الرب وَاقِفٌ عَلَيهَا، فَقَالَ: أَنَا الرب إِلَهُ إِبرَاهِيمَ أَبِيكَ وَإِلَهُ إِسحَاقَ. الأَرضُ التِي أَنتَ مُضطَجِعٌ عَلَيهَا أُعطِيهَا لَكَ وَلِنَسلِكَ، [وعندما] استَيقَظَ يَعقُوبُ مِن نَومِهِ (...) خَافَ وَقَالَ: مَا أَرهَبَ هَذَا المَكَانَ! مَا هَذَا إِلا بَيتُ اللهِ، [فـ]دَعَا اسمَ ذَلِكَ المَكَانِ (بَيتَ إِيلَ). وَلَكِن اسمَ المَدِينَةِ أَولاً كَانَ لُوزَ».

أوردنا هذا الحلم على طوله لما تضمنه من دلالات تتعلق بالجماعة الإسرائيلية، وببعض أحكام الشريعة الموسوية، ففي الحلم وعد الإله يعقوب بأن يورثه أرض «لُوزَ» وما أحاط بها، فإذا يعقوب يسمّي الأمكنة احتفاء بتجلّي الربّ الإله له، على أن يعقوب يوم بدل «لُوزَ» بـ «بيت إيل» حوّل

= يسبقها تكذيب للنبي، أمّا الرؤى التي تناولناها في مبحث «الإنباء بخراب العمران» (الباب التالي) فحرصنا في تحليلنا لها على إبراز العلاقة القائمة بين رفض القوم لدعوة النبي، والعِقاب المفجع الذي ألمَّ بهم.

ملكية الأرض من الكنعانيين إليه، فإذا وعد الإله ليعقوب يُوازي وعده لإبراهيم في أور بأن يملك كنعان[1].

وللقارئ أن يفهم بعد كلّ ذلك أنّ دخول بني إسرائيل بقيادة يشوعَ أرض كنعان هو تنفيذ لحلم الجد يعقوب، وبذلك حوّل الحلم من حيّز القوة إلى حيّز الفعل.

كان الحلم وراء إقامة بني إسرائيل مملكتهم، وتنظيم علاقاتهم الاجتماعية من جهة، وعلاقاتهم بالربّ الإله في ظلّ الشريعة من جهة أخرى، فالحدث المُتخيّل أسس لوجود «جماعة إسرائيل» في كنعان، ومنحها حقّ الانتماء إلى تلك الأرض.

وفي هذا السياق تتنزل أيضاً أحلام يوسف الابن، فلئن كانت أحلام الأب دالة على مشروعية الوجود في أرض كنعان، فإن حلم الابن دلّ في ظاهره على علو شأن يوسف على إخوته. أمّا جوهره ففيه إقرار بمشروعية وجود جماعة الربّ الإله في مصر؛ باعتبارها الفضاء الذي يحقق فيه يوسف الحلم.

أ-2- أحلام النبي ومصير جماعة إسرائيل:

إنّ ما ميّز أحلام يوسف في (**التوراة**) عن أحلام أبيه الحضور المكثف للأحداث المتخيلة قبل الحلم وبعده؛ إذ تعجّ القصة بالأحداث الغريبة بدءاً من الإخوة الذين ألقوا أخاهم في بئر، ثمّ جاؤوا أباهم يزعمون موته، والأب الذي صدّق قولهم، وصولاً إلى البلاد التي تحولت من النعيم إلى القحط، فمات الزرع، ويبس الضرع، واحتاج أهلها إلى منقذ يكفّ عنهم يد الموت والقحط، فلم يجدوا غير متصرّف مصر.

---

(1) اتخذ سفر التكوين من خروج إبراهيم من بلاد الرافدين لحظة تأسيس للعهد، بيد أنّ المواثيق الإلهية لم تتجاوز حيّز القوة إلى حيّز الوجود بالفعل قبل دخول إبراهيم إلى مصر، وخروجه منها.

تجاذبت حياة يوسف الأحلام، فحلم أدى به إلى البئر، وآخر أخرجه من السجن ورفعه إلى سدة الحكم في مصر، وقد عُدّ نجاح يوسف في تفسير أحلام فرعون (مقابل عجز سحرة مصر وكهانها عن ذلك) سبباً في سطوع نجمه.

وبهذا الشكل التقت في عالم القصّ الأحداث على نحو عجيب، فلا نفهم النهاية ما لم نتبيّن البداية، فإذا الأحداث المُتخيّلة، عجيبة كانت أم غريبة، آخذ بعضها برقاب بعض. فالأحداث المُتخيّلة لم تكتفِ بالإخبار عن تحول الأحلام من حيّز القوة إلى حيّز الفعل، ولكنها أخرجت الجماعة الإسرائيلية من حيّز العدم (الموت) إلى حيّز الوجود (الحياة) بأن حققت حلمها الذي عجزت عنه سائر القصص، منذ أن أتت بإبراهيم إلى مصر، فخرج منها مثلما دخل.

من هذا المنظور، يُعدّ دخول بني إسرائيل مصر أهم حدث عرفته في تاريخها[1]، فلئن ذهب كتّاب **(التوراة)** إلى القول: إن همّ الجماعة كنعان، فإن الأحداث المروية كشفت عن أن مثابتها مصر لا غيرها، فالجماعة بدأت مع يوسف أنصع صفحاتها؛ بأن تحولت من مجرد جماعة تعيش على هامش

---

(1) منح القرآن الكريم هذه الأحداث دلالات مخالفة، وذلك عندما أشار إلى أن يوسف قال: ﴿لِأَبِيهِ يَٰٓأَبَتِ إِنِّي رَأَيۡتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوۡكَبٗا وَٱلشَّمۡسَ وَٱلۡقَمَرَ رَأَيۡتُهُمۡ لِي سَٰجِدِينَ﴾ (انظر يوسف: 12/ 4) رؤيا عَدّها يعقوب علامة من علامات النبوة (انظر يوسف: 12/ 6)؛ إذ بيّن لابنه انخراطه (الابن) في الخطّ النبوي الذي افتتحه إبراهيم، فإذا نحن ندخل منذ عتبات القصة في عالم النبوة، وما تتطلبه من آيات وخوارق ومِحن تضارع مِحن الآباء (إبراهيم وإسحاق).
ولا يخفى على أحد ما في قول يعقوب ﴿وَيُعَلِّمُكَ مِن تَأۡوِيلِ ٱلۡأَحَادِيثِ﴾ [يُوسُف: 6] من دلالات تتعلّق بتأويل يوسف لرؤى جملة من العباد (انظر يوسف: 12/ 36-41)، وهكذا فإن أقوال يعقوب تخط للقراء أفق الأحداث المُتخيّلة، فيعقوب بمنزلة الراوي العليم الذي يعلم غائب الأحداث، ولكن دون أن تكون له القدرة على تغييرها.

الواقع الديموغرافي والسياسي إلى جماعة فاعلة، بيدها زمام أكبر إمبراطوريات المنطقة، وهو ما تجلّى في أفعال يوسف الذي ما فتئ يرسّخ قدم بني شيعته في أرض مصر يوم مكّنهم من أرض جَاسَانَ[1].

بناء على ذلك يمكن القول: إنّ مُتخيّل الأحلام منغمس في تاريخ الجماعة، مُخبِر عن ظروف نشأتها، وتحوّلها من الضعف إلى القوة، فالنصّ التوراتي لا يذكر اقتدار يوسف على تفسير الأحلام بالاستناد إلى الربّ الإله كي يرسم صورة للإله العليم بالغيب بقدر ما كان يروم إبراز علوّ شأن الجماعة من خلال تبيُّن بعض مظاهر تفوق النبي، وبذلك يغدو الحلم وتفسيره شكلين من أشكال الإقرار بأحقية النبي وقومه في الوجود، ففضل يوسف يتجاوز فرعون ليطال أهل مصر، فلولاه لهلكت.

أ-3- تفسير دانيال الأحلام وتحديد مصائر الأعداء:

نعثر في (**العهد القديم**) على أخبار فسّر فيها النبي دانيال[2] أحلام ملوك بابل، ويبدو أن ما رواه مؤلّف سفر دانيال كان محاكاة لما ورد في سفر التكوين من تفسير يوسف لأحلام فرعون، على الرغم من وجود اختلافات تطفو حيناً هنا وحيناً هناك، ومنها أن تفسير يوسف للأحلام اتصل بمصير جماعة بني إسرائيل، في حين كانت أحلام دانيال متعلقة بمصير الأمم السابية.

ونحن إذا ما تأملنا رؤى دانيال ألفيناها صنفين بالنظر إلى صاحب الحلم، فبعض الرؤى والأحلام تعلق بالنبي دانيال، وبعضها الآخر تعلق بملوك بابل.

---

(1) سفر التكوين: 47/ 27.

(2) نشير إلى تمييز جماعة من الباحثين في الديانة اليهودية بين شخصين هما دانيال المذكور في سفر حزقيال: 14/ 14 و20 و28/ 3. ودانيال صاحب السفر، وهو معاصر لحزقيال.

ففي ما يتعلق **بالصنف الأول** وجدنا أربع رؤى[1] للنبي دانيال فسرها له ملاك، و**أولى** هذه الرؤى ظهرت فيها أربعة حيوانات، ومضمونها أن قوى العالم الأربع العظمى آنذاك (بابل وميديا وفارس واليونان) سوف تزول، وتأتي بدلاً منها مملكة اليهود. أما الرؤيا **الثانية** ففيها ينكسر قرن تيس لينبت بدلاً منه أربعة قرون أخرى، فإذا الرؤيا تخبر عن مآل الإمبراطورية اليونانية في فترة حكم الإسكندر وخلفائه، في حين جاءت الرؤيا **الثالثة** استجابة لصلاة التوبة التي قدمها دانيال، وهي رسالة حملها إليه جبرائيل تتعلق بالمملكة المشيحانية التي ستأتي بعد تسعة وأربعين عاماً؛ أي بعد أن يكفِّر اليهود عن خطاياهم، وفي الرؤيا **الرابعة** تأتي الرسائل الإلهية مؤكدة محبة الربِّ الإله للمؤمنين من شعبه.

أما في ما يتعلق **بالصنف الثاني** من الرؤى والأحلام، فإن سفر دانيال أشار إلى أن النبي استطاع اعتلاء المناصب المتقدمة في بلاد بابل؛ بفضل حكمته وقدرته على تأويل أحلام ملوك بابل تأويلاً سليماً، ما انفكت الوقائع تؤكده؛ إذ رأى نبوخذ نصر حلماً أزعجه، ففسره دانيال تفسيراً أدخل السرور والبهجة على قلب الملك، ومكافأة له على ذلك عينه الملك حاكماً على بابل، ورئيساً على جميع حكمائها[2].

على أن الطريف هو أن مدوّن السفر ذكر أن النبي دانيال لم يقتصر علمه على تفسير الرؤى والأحلام؛ بل فسر الرسوم والنقوش؛ إذ قرأ الكتابة المنقوشة على الحائط في الوليمة التي أقامها بيلشاصر، والتي استخدم فيها الأوعية التي أخذها البابليون من أورشليم، فكان مضمون الرسوم أن نهاية الملك دنت[3].

---

(1) انظر تلك الرؤى من الإصحاح السابع إلى الإصحاح الثاني عشر من سفر دانيال.

(2) دانيال: 2/ 47-48.

(3) انظر الإصحاح الرابع والإصحاح الخامس من سفر دانيال.

أتت رؤى دانيال كي تعيد إلى قلوب بني إسرائيل بهجة الحياة، فإذا هي تستعيد مع دانيال ماضي الآباء مع يوسف، فنظن أننا إزاء يوسف جديد مَلَكَ الأول مصر، والثاني عما قريب يملك بابل ومن عليها اقتداء بجده يوسف، ولكن الحدث المُتخيّل ينهض في القصتين بوظيفتين مختلفتين، فمع يوسف كانت الرؤيا وتفسيرها سبباً في بزوغ نجم يوسف عالماً حكيماً، في حين نهضت في سفر دانيال بحماية صاحبها من الموت، وفي بقائه بقاء للجماعة اليهودية، على أنّ الجامع بين الأحداث المُتخيّلة في القصتين كونها عبّرت عن شعور جماعي بالتفوق تغلغل في نفوس الجماعة الإسرائيلية؛ باعتبارها حاملة لواء الإله وعلمه. أما إذا ما قارنّا رؤى الرجلين برؤى غيرهما من الأنبياء (ولا سيما أنبياء الرؤى)، فإن الأحلام التي فسرها الرجلان تميزت عن بقية تفاسير الأنبياء في مستويات عديدة، أهمها إحالتهما على الربّ الإله باعتباره مصدراً يستمدان منه التفاسير، فتفاسيرهما لم تصدر عن رؤية ذاتية، ولم تعبّر عن ذات النبي، شأن أنبياء ما بعد العودة من السبي، بقدر ما كانت وحياً يقوم فيه النبي بدور الوسيط بين المُستخبِرِ الجاهل والمُخبِر العالم، أضف إلى ذلك أن هاتين التجربتين (يوسف، دانيال) تعلقتا بأرض العبودية، واتصلتا بمصائر ملوكها وشعوبها، وأنبأتا بالخراب الذي يلحق بها.

جمعت هذه الأحلام بين أمرين متباينين هما: الإخبار بانتصار الربّ الإله لشعبه على الشعوب الأخرى من جهة، ومن جهة أخرى استحسان ملوك السبي تفاسير النبي لرؤاهم؛ إذ ألفيناهم يُقدّمُون النبي، ويُغدقون عليه العطايا على الرغم ممّا تضمنته تفاسيره من أنباء مشؤومة عليهم.

ب- رؤى الرسل في العهد الجديد، وتأسيس العقيدة المسيحية:

تعدّ الرؤيا من أكثر أشكال الوحي تواتراً في مرويات (**العهد الجديد**)، وهي لم تتعلّق بفئة أو جماعة معينة؛ إذ اتصلت بالناس العاديين أمثال يوسف النجار، وبالإله (المسيح)، وبتلاميذه... وقد تميّزت رؤى التلاميذ عن رؤى

غيرهم بصدورها عن «الروح القدس»، ففي أعمال الرسل أوحى الروح إلى كلّ من بطرس، وكرنيليوس الروماني، فالرؤييان متكاملتان؛ إذ رأى بطرس: «وِعَاءً (...) يَتَدَلى إِلَى الأَرضِ، (...) وَنَادَاهُ صَوتٌ (...) قُم اذبَح وَكُل!». وَلَكِن بُطرُسَ أَجَابَ: (...) «أَنَا لَم آكُل قَط شَيئاً مُحَرماً أَو نَجِساً»؛ فَقَالَ لَهُ الصوتُ أَيضاً: «مَا طَهرَهُ اللهُ لَا تَحسَبهُ أَنتَ نَجِساً!»»[1]. أما كرنيليوس فرأى «مَلَاكاً مِن عِندِ اللهِ يَدخُلُ إِلَيهِ وَيَقُولُ: «يَا كَرنِيلِيُوسُ!» فَنَظَرَ إِلَى المَلَاكِ، وَقَدِ استَولَى عَلَيهِ الخَوفُ، وَسَأَلَ: «مَاذَا يَاسَيدُ؟»، فَأَجَابَهُ: «صَلَوَاتُكَ صَعِدَت أَمَامَ اللهِ تَذكَاراً. وَالآنَ أَرسِل بَعضَ الرجَالِ إِلَى يَافَا وَاستَدعِ سِمعَانَ المُلَقبَ بُطرُسَ»[2].

كان كرنيليوس أحد الوحوش النجسة، ولكن الله طهّره بما كان له من تقوى، وخيرات، وصدقات، وأما الملاك الذي ظهر للقائد الروماني يأمره باستدعاء بطرس، فكان يحمل بشارة للأمم بأن ملكوت الله أصبح مفتوحاً على مصراعيه لها، بعد أن كان خاصاً باليهود.

رسمت الرؤى مساراً جديداً في دعوة الرسل، وأعلنت أنّ الله مجّد الآخر أيضاً، فدخول بطرس في هذه التجربة عُدّ خرقاً للمتداول، وانتهاكاً لمضمون رسالة السيد المسيح الذي جاء إلى الخرفان الضالة هادياً.

تؤكد الأحداث المُتخيّلة اعتداء بطرس على الشريعة، فهو يعلم «أَنهُ مُحَرمٌ عَلَى اليَهُودِي أَن يَتَعَامَلَ مَعَ الأَجنَبِي، أَو يَزُورَهُ فِي بَيتِهِ. غَيرَ أَن اللهَ أَرَانِي أَلا أَقُولَ عَن إِنسَانٍ مَا إِنهُ دَنِسٌ أَو نَجِسٌ. فَلِذَلِكَ جِئتُ مِن غَيرِ اعتِرَاضٍ»[3].

أخرجت الرواية الإنجيلية بطرس إلى روما، ولم تأتِ بكرنيليوس إلى حيث يقيم بطرس؛ لأنها أرادت أن ينزل الروح القدس على الآخر في عقر

(1) أعمال الرسل: 10/ 12-14.
(2) أعمال الرسل: 10/ 4-5.
(3) أعمال الرسل: 10/ 28-29.

داره، فما عادت أورشليم وسائر مدن اليهود وحدها داراً للروح القدس؛ الذي ما عاد خاصاً باليهود[1].

تكشف أقوال بطرس عن جوهر الحدث المُتخيّل، فالرؤيا كانت إلهية، وقد جاءت لتمحو التصنيفات القديمة التي قامت عليها الشريعة اليهودية (مدنس/ طاهر)، فإذا أفعال بطرس تكريس لشريعة المحبة التي نادى بها المسيح.

سعى التلاميذ إلى تجديد خطابهم الديني بما يتلاءم وواقعهم الاجتماعي والسياسي؛ إذ «تَبَينَ لِـ [بطرس وبقية الرسل] فِعلاً أَن اللهَ لَا يُفَضلُ أَحَداً عَلَى أَحَدٍ؛ بَل يَقبَلُ مَن يَتقِيهِ، وَيَعمَلُ الصلَاحَ مَهمَا كَانَت جِنسِيتُهُ»[2].

إنّ أحداث هذه الرؤيا أضفت على أفعال بطرس قداسة[3]، فالتدخل الإلهي (الرؤيا) منح بطرس مشروعية الانفتاح على أبناء الأمم الأخرى، فالمُتخيّل كان بمنزلة الحجة التي تشرّع للرسول خروجه على المتعارف عليه؛ إذ تذكر أعمال الرسل أن كلاً من بطرس وبولس وجدا معارضة شديدة من الجماعة اليهودية، ومن بعض الرسل أنفسهم؛ بسبب هذا التحول في مسار العمل الرسولي من دعوة بني إسرائيل إلى دعوة الأمم الأخرى[4]. وقد كان للحدث المُتخيّل في هذا المضمار وظائف عديدة نذكر منها استمالة الناس، وكسب تأييدهم[5]، وهما أمران من شأنهما أن يقوّيا موقف الرسل في المستوى الاجتماعي والسياسي.

خاتمة الفصل:

حرصنا، في مباحث هذا الفصل، على تبيُّن أهمّ الأحداث المُتخيّلة

---

(1) أعمال الرسل: 10/ 44-45.

(2) أعمال الرسل: 10/ 34-35.

(3) انظر حوار بطرس مع الرسل بعد عودته إلى أورشليم في: أعمال الرسل.

(4) أعمال الرسل: 10/ 28-29، 11/ 1-3.

(5) أعمال الرسل: 4/ 18-21.

المتصلة بالوحي، فوقفنا على صفات المُرسِل (الآلهة)، وتناولنا بالتحليل مظاهر تجسده في (**التوراة**) و(**العهد الجديد**)، فتبيّن لنا أن التجسد في النصين، إن كان في الظاهر محاكاة لما ساد في النصوص الأسطورية السابقة لهما، فإنّه اتخذ فيهما دلالات جديدة، ففي (**التوراة**) دلّ تجسد الربّ الإله، أو ملاك الربّ للآباء والأنبياء على تفضيله بني إسرائيل على بقية الأمم؛ إذ تعلق تجسد الربّ الإله في (**العهد القديم**) بأحداث رئيسة في تاريخ الجماعة (النشأة، الوعد بالأرض...)، فإذا الحدث المُتخيّل يعبّر عمّا كان يعتري بني إسرائيل من شعور بالنقص إزاء بقية الشعوب المقيمة في أرض كنعان، وآية ذلك اقتران تجسد الربّ الإله للأجداد بتغيّر أسماء الأماكن إثباتاً لانتماء هذا الأب وأحفاده (من بعده) إلى تلك الأرض، فكان من أهم مضامين التجسد إعطاء الربّ الإله الجماعة العهود، أو تجديدها لهم. وقد كان ذلك وراء «تجسد الربّ الإله» لأكثر من نبي.

ولاحظنا أيضاً أنّ ما نُسب إلى الربّ الإله من الصفات والأفعال جعلت صورته تتطابق مع صورة الإنسان؛ إذ ألفينا الإله يأكل ويشعر بالتعب... من جهة، ومن جهة أخرى بدا علمه علماً منقوصاً.

وفي هذا المستوى بيّنا أنّ علمه المحدود أدى إلى الحدّ من قدرته على الفعل، على أننا في بعض الأحيان وجدنا علمه غير محدود يطال الغيب ما وقع منه وما لم يقع، فإذا هو يُعلم النبي بما سيأتي كما لو أنه مضى وانقضى، فكم من مرة حدد الإله للنبي مصيره، ومصير قومه، ومصير الأمم المعادية له قبل الشروع في نشر الدعوة[1].

بيد أنّ ما يلفت الانتباه في (**العهد القديم**) أنّه لم يحدّد بدقة الطرف الذي تجسد للأنبياء؛ ذلك أنّ النصّ التوراتي لم يفصل بين الربّ الإله والملائكة

(1) الخروج: 4/ 21-23.

فصلاً واضحاً، ففي بعض المواضع كان الربّ الإله واحداً من الملائكة، وفي مواضع أخرى كان ذاتاً مميزة عن الملائكة[1].

وفي ما يتعلق بهذه المسألة انتهينا إلى القول: إنّ الفصل بين الربّ الإله والملائكة سمة مميزة للأسفار الأخيرة من **(العهد القديم)**، فإذا «توحيد الإله» مقولة نشأت في فترة متأخرة من تاريخ الجماعة.

وفي المقابل حمّل **(العهد الجديد)** تجسد الإله بدلالات خاصة مستمدة من واقع بني إسرائيل ما بعد صلب يسوع؛ إذ عدّ القول بتجسد الإله تمهيداً للقول بالمسيح الفادي والمخلّص الذي بمجرد تحقيقه لمثابته (الصلب) عاد إلى السماء، فإذا الناسوت واللاهوت في المسيح منفصلان، **الأول** مرتبط بعالم الأرض، أما **الثاني** فمقترن بعالم الآب[2].

ولاتفوتنا، في هذا المجال، الإشارة إلى أنّ النصّ القرآني نفى نفياً قاطعاً تجسد الله، من ذلك أن موسى لما جاء يأخذ الألواح ناشد الله الرؤيا؛ إذ ما عاد يرضى بـ «الكلام»؛ بل أراد مشاهدة الذات العليا[3]؛ إذ قال موسى: ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ﴾ [الأعراف: 143] [فكان الجواب الإلهي:

---

(1) إن أغلب أسفار العهد القديم لم تميز الربّ الإله من ملائكته، وإنما سعت إلى الفصل بين «ملاك الله» و«ملائكة الله»، فالأول اسم يحيل على الله نفسه، أما «ملائكة الله» فدالّة على الله حيناً، وعلى بعض صفاته حيناً آخر، فـ «روفائيل» معناه «الله يشفي» (طوبيا: 3/ 25)، و«ميكائيل» معناه «من مِثلُ الله» (دانيال: 10/ 13)، معنى ذلك أننا إزاء الذات الإلهية المتجلية في هيأة ملاك أو بشر، وهو «ملاك الله» من ناحية، ومن ناحية أخرى نجد الصفات الدالة على الذات من خلال قوى مختلفة متصلة بالإنسان (الشفاء، العِقاب...).

(2) يوحنا: 3/ 13.

(3) نشير في هذا المقام إلى أن رغبة موسى لم تتحقق، وفي ذلك دلالة على استحالة تجسد الله وتحيزه في المكان والزمان، فالله في النصّ القرآني قريب من البشر، له صلة بعالم الشهادة، ولكنه منفصل عنه، لا يمكن أن يتجسد فيه؛ لأن التجسد تحيز في المكان والزمان، وفي إثباتهما إقرار بفساده (الله) على حدّ عبارة المتكلمين القدامى.

﴿لَن تَرَىٰنِي وَلَٰكِنِ ٱنظُرۡ إِلَى ٱلۡجَبَلِ فَإِنِ ٱسۡتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوۡفَ تَرَىٰنِيۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلۡجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكّٗا﴾ [الأعراف: 143].

أما المبحث الثاني ففيه وقفنا على بعض مظاهر تأنّس الآلهة في **(العهد القديم)**، وذلك بالنظر في دلالات اتصاف الإله في **(العهد القديم)** بصفة الكلام، واعتماده القوة طريقة للتواصل مع من خصّهم بالعهد؛ إذ قطع الربّ الإله العهد ليعقوب بعد اختبار قوته، فإذا القوة شرط من شروط الاصطفاء، وفي ذلك تعبير عن واقع الجماعة اليهودية، التي كانت تشعر بأنها جماعة وحيدة تحيط بها أمم أكثر منها بأساً وشدة.

أما تكليم الله للأنبياء مباشرة فهو أمرٌ ألفيناه موجوداً في النصّ التوراتي والنصّ القرآني؛ إذ اتفق النصّان في القول: إنّ الله كلّم موسى تكليماً، وقادتنا المقارنة بين النصّين (في ما يتعلق بهذه المسألة) إلى جملة من الملاحظات، منها: أنّ الربّ الإله في النصّ التوراتي كلّم أنبياء آخرين قبل موسى؛ بل تجسّد لهم، وأعطاهم المواثيق والعهود[1]، فإذا تكليم الله لموسى بعد إبراهيم ويعقوب جعل منه (موسى) امتداداً لهما، وقد وطد النصّ التوراتي هذا التصور بأن جعل موسى راعياً فارقَ العمرانَ (مصر) استعادةً لإرث الأجداد.

وتبيّن لنا أيضاً أنّ تكليم الله لموسى جعل النبي لا يرى في الإله كائناً مميزاً عن البشر، وهو ما أدى به إلى رفض التكليف الإلهي؛ إذ رأى في الصراع المرتقب بين الربّ الإله وفرعون مصر صراعاً بين طرفين لا صلة له بهما؛ بل إنّ قبوله بالتكليف عددناه رضوخاً وخوفاً من الربّ الإله، الذي مارس سياسة الترهيب مع موسى، فالآيات التي أجراها أمام موسى (اليد البيضاء، الحية...) مثّلت تهديداً له، في حين كانت النار ثرية بالدلالات الرمزية المتصلة بالفضاء الثقافي الشرقي القديم الذي عَدَّ النار رمزاً للألوهية.

(1) أشار رينهارد لاوت (Reinhard Lauth) (إبراهيم وأبناء عهده مع الله، مرجع سابق، ص106) إلى أنّ تكليم الله للإنسان أمر مألوف في الثقافات الشرقية القديمة.

أما (**القرآن الكريم**) فحمّل الأحداث التوراتية دلالات مخصوصة، فآيات الله التي أجراها أمام موسى كانت الغاية منها بعث الطمأنينة في نفس موسى، ورفع الشكّ عنها. أمّا النار فكانت نار هداية وطهر ونقاء، بها يميز الحقّ (النور) من الباطل (الظلام).

أما المبحث الثالث ففيه عالجنا جملة من الرؤى والأحلام التي كُلّف الأنبياء بتأويلها، وفكّ ما استغلق من معانيها واحتجب، فإذا علم النبي امتداد للعلم الإلهي، وتبيّن لنا أنّ الرؤى والأحلام من أهمّ أشكال الوحي، سواء أكان النبي صاحب الرؤيا أم غيره؛ ذلك أنّ النبي صاحب التأويل القويم في جميع الحالات.

وقد سعينا إلى تبيُّن الخلفيات المتحكّمة في الرؤى والأحلام، فترصدنا دلالاتها، وحددنا صلتها بالواقع السياسي والتاريخي والثقافي المحيط بالجماعة اليهودية، ثم عملنا على تبيُّن وجوه الاختلاف، ومواطن الاتفاق بين النصوص المقدسة، فالنصّان المقدّسان، **عهداً قديماً** كان أم **قرآناً كريماً**، انطلقا في بعض الأحيان من رؤيا واحدة (رؤيا يوسف)، فإذا ما دققنا النظر في الدلالات التي أنشأها كل نصّ ألفينا المقاصد مختلفة، فقدرة يوسف (**التوراة**) على تأويل الأحلام جعلته يتفوّق على علماء مصر؛ أي السحرة[1]، فإذا بالتأويل أعلى من شأن علم بني إسرائيل على علم المصريين[2].

وفي السياق نفسه نزّلنا أحلام النبي دانيال، بما انطوت عليه من رغبة في الانتقام من الآخر، والحطّ من شأنه، وجعل الأحلام دالة على انتقام الربّ الإله للجماعة من مستعبديها.

---

(1) عدّ المصريون السحر علماً. انظر:

Max Weber, Le judaïsme antique, PUF, Paris, p. 282.

(2) إنّ نهاية القصة التوراتية تؤكد ما ذهبنا إليه؛ إذ أصبح يوسف حاكماً لمصر، ورجل سياسة واقتصاد يدبر الأمور كي يرفع من شأن بني شيعته على حساب المصريين.

إنّ الأحلام والرؤى الواردة في النصّ التوراتي، بصرف النظر عن الحالم أو الرائي، شديدة الالتصاق بما كانت تلاقيه جماعة إسرائيل من امتهان شعوب المنطقة لها، فحلم يعقوب كان بمنزلة الميثاق الذي عقده الربّ الإله مع بني إسرائيل، من ذلك أنّ الحلم انتهى بمنح يعقوب الأماكن أسماء جديدة تخلّد لقاءه بالربّ الإله من جهة، وتوطد قدمه وأقدام أحفاده في أرض كنعان من جهة أخرى.

وفي المقابل أشرنا إلى أن (**القرآن الكريم**) عَدَّ تفسيرَ الأحلام والرؤى هبةً إلهية، فمع يوسف كان تفسير الأحلام مخرج الإنسان من العسر، فبفضل قدرة النبي على تفسير الأحلام نجت مصر من الجدب والقحط، وقد نأى النصّ القرآني عن اعتبار قدرة يوسف على تأويل الأحلام شكلاً من أشكال انتصار الله لبني إسرائيل.

أمّا في (**العهد الجديد**) فإن الرؤى عُدّت شكلاً من أشكال الوحي الذي منح التلاميذ مشروعية الانفتاح على الأمم الأخرى، في زمن لم يجدوا فيه من اليهود غير الصدّ.



الفصل الثاني

مُتخيَّل أحداث مِحن الأنبياء

تمهيد:

يخوض الإنسان في حياته اختبارات كثيرة يكاد لا يخرج من أحدها حتى يدخل آخر، وهو يُمني النفس بأنّ هذا آخر الخطوب وما بعده إلا الراحة والطمأنينة، فإذا ما فرغ من ذلك أعدّ النفس إلى ما هو أصعب، وأشدّ وطأة عليها.

وفي هذا السياق نقلت النصوص المقدسة محناً مرّ بها الأنبياء، وقد تنوعت محنهم شكلاً ومحتوى؛ إذ أصيب البعض في ولده، وأصيب البعض في جسده، وفَقدَ المال والجاه.

بيد أنّ ما يشدّ الانتباه في مفهوم المحنة أنّ النصّ القرآني لم يرَ دائماً في المحنة مصائب تلحق الإنسان مضارها؛ بل ثمّة صنف آخر من المِحن مداره على وفرة الأشياء ما يولد الفتنة، وحُبّ الذات، ونسيان النبي فضل الله عليه[1].

على أننا نقتصر في هذا الفصل على تناول المِحن المتعلقة بالصنف الأول؛ باعتبارها الأكثر تواتراً في النصوص المقدسة، ونسعى، من خلال

(1) نشير إلى محنة الجاه والسلطان والمال التي ألمت بسليمان في القرآن الكريم، إذ كانت وفرة الأموال والمباهج عائقاً أمام النبي وعبادة الله (انظر سورة ص: 38/ 31-33).

النظر في مِحن الأنبياء، إلى الكشف عن صورة النبي بالوقوف على الجانب النفسي، والأخلاقي، والخلقي، وإبراز تأثير المحنة في مضامين النبوة.

وارتأينا، في تناولنا مُتخيّل الأحداث الدالة على محن الأنبياء وصفاتهم، أن نوزع فصلنا على محنتين (مبحثين)؛ وسمنا **المحنة الأولى** بـ «محنة الفقدان»، وفيها نتطرّق إلى تجربتين هما تجربة المرض مع أيوب، معتبرين ما لحق الجسد من علل شكلاً من أشكال فقدان الصحة والعافية من جهة، ومن جهة أخرى نتناول تجربة الموت روحياً كان ذلك أم حسياً، بالنظر في تجارب ثلاث؛ تتعلق الأولى والثانية بالموت الروحي؛ إذ نقف على فقدان الآباء لأبنائهم **من خلال النظر في مشهدين** هما إقدام إبراهيم على نحر ابنه تلبية للأمر الإلهي، وفقدان يعقوب ابنه يوسف. أمّا في ما يتعلق بالموت الحسي، فارتأينا الوقوف على ما كابده يونس من مخاطر في بطن الحوت.

أما **المحنة الثانية** فوسمناها بـ «هوى النفس»، وفيها نعالج ما كان من أمر محمد ﷺ مع قريش في حادثة «الغرانيق»، وفيها نتطرق أيضاً إلى «فتنة الجمال» من خلال الوقوف على ما دار بين النبي يوسف وامرأة العزيز.

فما الذي ميّز مِحن الأنبياء؟ وما أهمّ الدلالات المرتبطة بالمحنة؟ وهل يمكن اعتبار المحنة تجربة فريدة، وشرطاً من شروط النبوة؟ وما الذي ميّز المحنة في النصّ القرآني عن المحنة في النصّ التوراتي؟ وما الدور الذي نهضت به الأحداث المُتخيّلة في بناء دلالات المحن؟

المبحث الأول

محنة الفقدان

تتعدّد أشكال الفقدان في حياة الإنسان، والفقدان منه ما هو مجازي إذا تعلّق الأمر بتغير الأجساد والأزمان، كأن يفقد الواحد منّا ألق الحياة ونضارتها، وقد يتجلّى الفقدان حقيقة تنغص على الإنسان طيب الحياة؛ بأن

يودّع الأصحاب والأبناء والأحبة، أو أن يفقد العافية، أو بعض أجزاء الجسد، أو أن يُهدّد بالهلاك في ظرفٍ ما.

وفي هذا المبحث نعالج ما عاناه أيوب وإبراهيم ويعقوب ويونس، **فالأول** سلبه الله المال والجاه والصحة[1]. أمّا **الثاني والثالث** فابتلاهما الله بفقدان الأبناء، في حين امتحن **الرابع** بالموت في بطن حوت.

أ- فقدان الأبناء:

يُعدّ فقدان الأبناء من أكثر المحن تعبيراً عن ثقة الإنسان في الله. وقد عالجت النصوص المقدسة محنة «فقدان الأبناء» في مناسبتين تعلّقتا بإبراهيم ويعقوب، **فالأول** أُمر بذبح ابنه، أما **الثاني** ففَقَدَ ابنه صبياً.

فما أهمّ الأحداث المُتخيّلة المتعلقة بهاتين المحنتين في النصّين المقدّسين؟ وهل ثمة اختلاف بين النصّين في عرض أحداث المحنتين ودلالاتهما؟

أ-1- محنة إبراهيم:

إنّ من جبلة الآباء والأمهات حبهما لأبنائهما، ولم يخرج على هذا المذهب إبراهيم وزوجه سارة في (**العهد القديم**)؛ إذ قام حُبّ الابن عندهما موازياً لحُبّ الله، ولكي «لا ينتقص حبهما لطفلهما من العبادة الواجبة عليهما (...) أمر بالتضحية العظمى»[2].

---

(1) نشير، في ما يتعلق بأيوب، إلى أنه فَقدَ جميع أبنائه، ففي سفر أيوب: 1/ 18419 نقرأ: «بَينَمَا كَانَ أَبنَاؤُكَ وَبَنَاتكَ يَأكُلُونَ وَيَشرَبُونَ خَمرًا فِي بَيتِ أَخِيهِم الأَكبَرِ، هَبت رِيحٌ شَدِيدَةٌ مِن عَبرِ الصحرَاءِ، فَاجتَاحَت أَركَانَ البَيتِ الأَربَعَةِ، فَانهَارَ عَلَى الغِلمَانِ، وَمَاتُوا جَمِيعاً»، فما كان من أيوب إلا أن «مَزق جُبتَهُ، وَجَز شَعرَ رَأسهُ، وَأَكَب عَلَى الأَرضِ سَاجِداً، وَقَالَ: الرب أَعطَى وَالرب أَخَذَ». أما النصّ القرآني فلم يشر إلى ذلك. أمّا في ما يتصل بالسبب الذي منعنا من تخصيص مبحث لهذا الأمر، فيتمثل في اكتفاء سفر أيوب بالإخبار عن مهلك الأبناء دون ذكر أحداث أو تفاصيل تتعلق بالمسألة.

(2) انظر الصفحة 128 من مقال هانس جورج غادامر (Hans-Georg Gadamer) «الدين في عالمنا»، ضمن الكتاب الجماعي الذي يحمل العنوان نفسه، (مرجع سابق).

بدأت الأحداث التوراتية المتعلقة بذبح الابن بالأمر الإلهي بذبح إبراهيم ابنه إسحاق قرباناً، ففي الرؤيا طُلب من إبراهيم أن يضحّي بولده إسحاق، قائلاً: «خُذِ ابنَكَ وَحِيدَكَ إِسحَاقَ الذِي تُحِبهُ، وَانطَلِق إِلَى أَرضِ المُرِيا، وَقَدمهُ مُحرَقَةً عَلَى أَحَدِ الجِبَالِ الذِي أَهدِيكَ إِلَيهِ»[1]، فلم يتردّد في الامتثال للأمر[2].

أراد الربّ الإله امتحان إبراهيم: أيكون إيمانه راسخاً أم أنه تزحزح، فطلبُ الابنِ ضحيةً مردُّه «أنّ حُبّ [إبراهيم] لإسحاق هو الذي -في تعارضه التناقض مع حبه لله- يجعل من فعله تضحية»[3].

ولكن السؤال المحير للقراء: من أين جاءت رباطة الجأش إبراهيمَ؟ فيدُهُ ما ارتعشت، وما حنّ قلبه ولا لان، رفع إبراهيم السكين يريد ذبح الابن، فناداه ملاك من السماء: أمسك[4]. لقد افتدى الربّ الإله الولد في اللحظة الأخيرة بكبش عظيم.

وأظهر ملاك الربّ لإبراهيم «في وضوح وإبانة أنه لا يطلب تقديم الأولاد ذبائح كما كان يفعل الكنعانيون في ذلك الحين»[5]، وبذلك محا إسحاق ذبائحهم، وطقسهم[6]، وأسس طقس الربّ الإله، جاء يعلن قيام ربّ جديد في كنعان[7].

---

(1) سفر التكوين: 22/ 2.

(2) تعددت مظاهر الامتثال، ومنها حمل إبراهيم حطباً ليقدم إسحاق قرباناً. انظر سفر التكوين: 22/ 1.

(3) غادامر، هانس جورج، الدين في عالمنا، مرجع سابق، ص129.

(4) سفر التكوين: 22/ 11، 15.

(5) عبد الملك، بطرس، قاموس الكتاب المقدس، مرجع سابق، ص66. ونجيب، أنطنيوس، معجم اللاهوت الكتابي، مرجع سابق، ص29. ولاوت، رينهارد، إبراهيم وأبناء عهده مع الله، مرجع سابق، ص82.

(6) فريزر، جيمس، الغصن الذهبي، ترجمه أحمد أبو زيد، الهيأة المصرية للكتاب، القاهرة، ط2، 2002م، ص117، 128.

(7) سفر التكوين: 22/ 1-13.

أراد الربّ الإله أن يدرك إبراهيم وابنه إسحاق أنّه إله مخالف، يرغب في عقد عهد معهما، على أنّ عهده لا صلة له بسائر العهود السابقة التي عقدتها الآلهة الأخرى مع شعوب الشرق القديم.

ولكن ألا يُعدّ طلب الربّ الإله ذبح إسحاق قرباناً نكثاً لعهد قطعه لإبراهيم من قبل بأن يكثر نسل إسحاق؛ حتى يفوق نجوم السماء عدداً[1]؟

أوَلم يدرك إبراهيم ذلك؟ أوَلم يتساءل في طريقه إلى الجبل: أيّ إله هذا؟ وعدني بالأمس واليوم جاء ينقض العهد.

ما جاء إبراهيم بإسحاق كي يذبحه؛ بل جاء به يختبر الإله، فإن لم يعرض الربّ عن طلبه، فقد أخل بوعوده، وأباح لإبراهيم التنصل من تبعات العهد الذي عقده معه[2].

وبهذا المعنى يصعب علينا اعتبار إقدام إبراهيم على ذبح إسحاق في النصّ التوراتي محنة؛ ذلك أنّ إبراهيم ما كان ليذبح وحيده من أجل إله لا يفي بعهده، البارحة أبعد الربّ الإله إسماعيل عن إبراهيم فما اعترض؛ لأن حبه لإسماعيل حُبّ الفاقد للشيء إن نال بعضه رضي، فمتى ناله كله ما عاد يرضى بما سبق. أمّا اليوم فإن إبراهيم ليس على استعداد لأن يفقد الثاني من أجل نزوة إله وعد ولم يفِ.

وفي المقابل، أيمكن الإقرار بأنّ الرواية القرآنية نحت منحى الرواية التوراتية، فلم ترَ في إقدام إبراهيم على ذبح ابنه محنة، أم أنّ **(القرآن الكريم)** عدّ ما عاشه إبراهيم محنة؟ وإن كان الأمر كذلك، فما أهمّ التحويرات التي أحدثها النصّ القرآني على الرواية التوراتية كي يخالفها المذهب؟

---

(1) سفر التكوين: 15/ 1-6.

(2) ذكرت رسالة إلى العبرانيين: 11/ 17-22 أنّ الله كان قادراً على إقامة إسحاق لو ذُبح.

إنّ أول ما يشدّ الانتباه في النصّ القرآني أمران؛ يتمثل **الأول** في عدم تحديد المعنيّ بالذبيح إسماعيل كان أم إسحاق[1]؛ لأنّ مثابة **(القرآن الكريم)** ذلك الابن الواثق بالله الذي لم يتردد في طاعة الله، ولم يشكّ لحظة واحدة في صدق المنام، فالابن مدركٌ لما في الاختبار من همّ وغمّ يتطلبان منه بالضرورة صبراً، ومن آيات صبره أنّه عَدّ الأمر إلهاماً من الله، وتلك صورة من صور الإيمان. أمّا الأمر **الثاني** فقوامه أنّ حجم الأحداث المُتخيّلة يتقلص نظراً إلى طبيعة المقام، فالحكمة واضحة لا غبار عليها: كن صبوراً، ولتعلم أنّ ما من شيء يصيبك إلا بإذن من الله، لا يهم معرفة السبيل التي بها نجا الذبيح، أَوَلا يكفي أن نعرف صدق إيمان ابن إبراهيم كي نقتدي به؟

لا شكّ في أنّ النصّ القرآني لم يهتم كثيراً بمسألة تعيين الطرف المقصود بالمحنة؛ لأن المقصد يتجاوز إبراهيم وابنه ليشمل المؤمنين في كلّ زمان، فهذا الابن يبدي امتثالاً قلّ نظيره. أمّا الأب فلم يتوانَ لحظة في طاعة الله؛ إذ أمسك بالسكين وقلبه ينفطر على ابنه، ولعلّه ودّ أن يكون هو الفدية، لكنّه لم يتراجع[2].

---

(1) وصف القرآن الكريم كلاً من إسماعيل وإسحاق بجملة من الصفات الحسنة التي تساوي بينهما، فهما نبيان مؤيدان، فإسماعيل من الأخيار الصادقين (الأنبياء: 21/ 86، ومريم: 19/ 55)، أما إسحاق فهو من الصالحين (الصافات: 37/ 112)، وهما صورتان تدفعان إلى التساؤل: لو كان إسحاق الذبيح بدلاً من إسماعيل، فهل كان سيرفض الامتثال إلى أوامر الله؟
لقد عُدّ تعيين الابن المقصود بالذبيح أهمّ مسألة بالنسبة إلى مفسري القرآن الكريم، فذهب أغلبهم إلى اعتبار المقصود بالذبيح إسماعيل، على الرغم من أنّ النصّ القرآني لم يقدّم أيّ إشارة تساعد على تحديد المعني بالذبح، على أنّ اكتفاء القرآن الكريم بالتلميح بدلاً من التصريح يبيّن مقاصد النص، ففي الصافات: 37/ 102 نقرأ: ﴿فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ ٱلسَّعْىَ قَالَ يَٰبُنَىَّ إِنِّىٓ أَرَىٰ فِى ٱلْمَنَامِ أَنِّىٓ أَذْبَحُكَ (...) قَالَ يَٰٓأَبَتِ ٱفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِىٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [الصَّافات: 102]

(2) الزمخشري، جار الله محمود بن عمر، الكشاف، مرجع سابق، ج5، ص221.

فإذا الإيمان في النصّ القرآني امتحان دائم لا انقطاع له، فالله أعطى إبراهيم الولد على كبر، ففرح به، وظنّ أنّ الله جازاه على صبره أحسن جزاء، بيد أنّ الله ما لبث أن طلب الولد يختبر من خلاله إيمان عبده به، فالله أعطى والله يأخذ ما أعطى، تلك حكمة وعاها إبراهيم، ولذلك لم يعترض، ولم يبدِ امتعاضاً.

انطلق النصّ القرآني، في رسم محنة إبراهيم، من نواة قابعة في ثنايا أساطير الشرق القديم؛ التي عَدّت تقديم الأبناء للآلهة شكلاً من أشكال التقرب إليها؛ بقصد تجنب غضبها، أو كسب عطاياها وبركاتها.

وقد دلّت الأحداث المُتخيّلة في النصّ القرآني على ثقة الإنسان بربه، وفي ذلك إشارة واضحة إلى أنّ ثقة الإنسان بربه يجب أن لا يكون لها حدّ، وأن لا يعتريها شكّ. فإبراهيم المقدِم على نحر ابنه مرّ بمرحلة الشكّ، وقد بان له من عظمة ربّه ما رفع عنه الهمّ في أكثر من موضع، بدءاً بالطير التي أحياها ربه من الموت، وصولاً إلى النار التي ألقاه فيها قومه.

أ-2- محنة يعقوب:

إنّ أحداث محنة يعقوب في ابنه يوسف ضارعت محنة إبراهيم في ولده البكر في مستوى بناء الأحداث ودلالاتها، فكلاهما فَقدَ الابن، أو أوشك على ذلك، وكلاهما أظهر صبراً وطاعة لله، بيد أنّ الفرق بين المحنتين أنّ إبراهيم كان عالماً بما سيحل به (ذبح الابن)، في حين كان يعقوب جاهلاً بما سيصيبه؛ إذ فُجع في ابنه عندما فَقدَه وهو فتى، فذاق الابن مرارة الحرمان والظلم، واكتوى الأب بنار البُعد.

ونشير في هذا المجال إلى أنّ النصّ القرآني عدّد مظاهر معاناة يعقوب؛ إذ أطفأ الأسف والحزن على يوسف وأخيه نور عيني يعقوب[1]، على أن

(1) القرآن، يوسف: 12/ 84.

الخطوب ما زحزحت إيمانه بالله قيد أنملة، فلا دخل الشكّ قلبه، ولا يئس، ولا فقد الأمل والرجاء[1].

عمد النصّ القرآني إلى الإشارة إلى طول معاناة يعقوب؛ إذ أتى عليه الكبر والعمى، فإذا هو قاب قوسين أو أدنى من الموت، ولكن العجيب غيّر الأحداث تغييراً جذرياً فبعث من الرماد ناراً، وبثّ في الجسد الموات حياة، وآية ذلك قميص يوسف لما ﴿جَآءَ ٱلْبَشِيرُ أَلْقَىٰهُ عَلَىٰ وَجْهِهِۦ [يعقوب] فَٱرْتَدَّ بَصِيرًا﴾ [يُوسُف: 96]، ومن قبل قال يعقوب لأبنائه: ﴿إِنِّى لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ لَوْلَآ أَن تُفَنِّدُونِ﴾ [يُوسُف: 94].

ما أخطأ يعقوب ريح يوسف؛ لأنه ما غاب عنه يوماً، ولأنّ يوسف الذي أكله الذئب هو نفسه يوسف القائم على أمر مصر، لقد كان -ولا يزال- طاهراً تقياً نقياً صابراً.

حمل القميص ريح يوسف فكانت شفاء للروح[2]، فإذا الروح والجسد متلازمان ملازمة الظلّ للجسد والوجه للقفا، فالإنسان وفق هذا التصوّر روح وريح، جسده (الريح) دال على طيب الروح أو دنسها.

ب- محنة المرض:

إنّ النظر في محنة أيوب في النصّ القرآني يظلّ قليل الفائدة ما لم نتبيّن الصلة القائمة بين النصّ القرآني و«سفر أيوب» من (**العهد القديم**)؛ ذلك أنّ الرواية القرآنية قامت على الاختزال الشديد.

ونحن إذا ما تأملنا صورة أيوب في السفر الموسوم باسمه في (**العهد القديم**) وجدناه الرجل التقي الصالح، فعلى الرغم من أنه فَقدَ ما يملك من مال وولد[3]، أظهر رباطة جأش، فإذا هو يقول: «عُريَاناً خَرَجتُ مِن بَطنِ

(1) القرآن، يوسف: 12/ 86.

(2) ابن عاشور، محمد الطاهر، تفسير التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج13، ص52.

(3) سفر أيوب: 1/ 1-13.

أُمي، وَعُريَاناً أَعُودُ إِلَى هُنَاكَ. الرب أَعطَى وَالرب أَخَذَ؛ فَلْيَكُنِ اسمُ الرب مُبَارَكاً»[1].

واللافت للنظر أن تلك المصائب كانت نتيجة رهان دار بين الربّ والشيطان؛ إذ أراد الله أن يفاخر بعبده أيوب، فقام له الشيطان مشككاً[2]، فكانت المِحن والبلايا وسيلة يؤكد من خلالها كلّ طرف صحة مذهبه. وفي كل لقاء جمع بين الشيطان والربّ الإله اقترح الأول على الثاني اختبار أيوب في جانب لم يسبق له أن اختبره فيه، فيأذن الربّ الإله للشيطان في ذلك.

وترتب على ذلك أن عرفت المِحن النازلة بأيوب تطوراً، فلئن كانت المصائب في البداية متعلقة بالمال والولد، فإنها أضحت بعد ذلك تتعلق بالجسد الذي أصابته القروح والنتن؛ حتى عافت الزوجة أيوب، وهجره الأصدقاء[3].

كشف كلّ لقاء بين الربّ الإله والشيطان خيبة رجاء الشيطان، وعجزه عن قهر أيوب الذي آمن بعدالة الرب الإله قائلاً: «أَالخَيرَ نَقبَلُ مِن عِندِ اللهِ، وَالشر لَا نَقبَلُ؟»[4].

على أنّ ثمة أقوالاً أخرى لأيوب لم تخلُ من الشكوى والتذمر، ففي اللقاء الذي جمعه بأصدقائه لما قدموا يعزونه، لعن أيوب يوم مولده، وطلب الموت، وصرخ من الضعف؛ إذ لم يرَ في حياة الإنسان إلا الشقاء والمهانة[5].

على أنّ أهم ما احتواه سفر أيوب تلك الأسئلة الدالة على حيرة صاحبها من تمتع الأشرار بنعم الدنيا، في حين يُعذب البار ويشقى[6]. وتزداد المسألة

(1) سفر أيوب: 1/ 21.
(2) سفر أيوب: 1/ 9-12.
(3) سفر أيوب: 18/ 13، 8/ 1-20، 11/ 1-12.
(4) سفر أيوب 2/ 10.
(5) سفر أيوب: 3/ 1، 6/ 1-13، 3/ 20-26، 5/ 1.
(6) سفر أيوب: 21/ 7.

تعقيداً إذا ما وعينا أن سفر أيوب نفى وجود حياة بعد الموت، فإذا الجزاء والعقاب أمران متعلقان بالدنيا.

وفي هذا المجال نذهب إلى أنّ نهاية السفر رسّخت، بشكل لا يقبل الشكّ، هذا التصوّر، فأيوب استعاد أمواله، وازداد قوة ونضارة وولداً في الدنيا[1].

بيد أنّنا لا نستطيع تبيُّن مدلولات هذه الأحداث الغريبة (فقدان الأهل والصحة والمال وعودتها)، وتلك الأحداث العجيبة (محاورة الربّ الإله للشيطان) بعيداً عن واقع الجماعة اليهودية، فأيوب ممزّق بين طاعة الإله والجحود بنعمه، فالربّ عندما ظهر لأيوب في العاصفة وجّه إليه اللوم على اعتراضه على حكمه.

إنّ تمزق أيوب بين الطاعة والجحود كناية عن تمزق جماعة إسرائيل بين الربّ الإله وآلهة الشعوب المجاورة (بعل زبوب...)، وبهذا المعنى إن الشيطان ما هو إلا رمز لآلهة شعوب أرض كنعان، أما العبد الصالح البار فليس إلا كناية عن شعب الله[2].

إنّ الصراع الدائر بين الربّ الإله والشيطان -وإن أوهمنا بانتصار الإله لما عاد أيوب إلى ما كان عليه من عزّ وجاه- يصمت عن موقف الشيطان، فنحن نكاد نرى في بعض الأحيان أيوب يجدّف على الإله، وفي ذلك إيحاء

(1) سفر أيوب: 42/ 10-17.

(2) نشير، في ما يتصل بهذه المسألة، إلى أن عالم النفس التحليلي كارل غوستاف يونغ قدّم تأويلاً مخصوصاً لمحنة أيوب مداره على أن الفواعل (يهوه، أيوب، الشيطان...) تحمل دلالات رمزية تتصل بماهية المقدّس وماهية يهوه؛ الذي فعل ما فعل بأيوب عن غير وعي، ذلك أنه جمع «الرحمة إلى الشدة، والقدرة الخلاقة إلى روح التخريب»، مؤكداً أن ثمة صلة وطيدة بين أحداث محنة أيوب وحياة يسوع. انظر: يونغ، كارل غوستاف، الإله اليهودي: بحث في العلاقة بين الدين وعلم النفس، ترجمة نهاد خياطة، دار الحوار، سورية، ط1، 1986م، ص11.

بانتصار الشيطان على الإله، فإذا مواقف أيوب تختزل تذبذب جماعة إسرائيل بين الإيمان بالربّ الإله والكفر به.

لم تقتصر دلالات أحداث السفر على ما كابده أيوب من محن؛ بل طالت شعب الله، فأقوال إيلهو (Elihu) أثناء وعظه لأيوب أخبرت عن واقع الجماعة اليهودية[1]، فإذا العِقاب تأديب للإنسان؛ ذلك أنّ الربّ الإله لا يظلم[2].

وبناء على ذلك، ما نزل بجماعة إسرائيل من مِحن ليس سوى اختبار إلهي، لا يمكن بأي حال من الأحوال اعتباره دالاً على شرّ يقبع في نفس المُعاقِب.

وفي المقابل اتخذ النصّ القرآني دلالات أخرى؛ إذ استبدل بالعلاقة القائمة بين محنة أيوب وتاريخ جماعة إسرائيل علاقة استعارية جديدة مدارها على الإنسان، فلم نعد أمام أيوب المتذمر، ولم نعد أمام حيرة السؤال عن معنى العذاب ودلالات العدل الإلهي؛ بل أصبحنا إزاء تجربة إنسانية مثالية تختزل قيم الصبر، والصدق، والقدرة على تحمل المصائب، والثقة في حكمة الله. وقد عبّر النصّ القرآني عن تلك المعاني في اختزال شديد، وذلك في موضعين، ففي [صٓ: 41]: ﴿نَادَىٰ [أيوب] رَبَّهُۥٓ أَنِّي مَسَّنِيَ ٱلشَّيۡطَٰنُ بِنُصۡبٍ﴾، وفي [الأنبيَاء: 83]: ﴿نَادَىٰ رَبَّهُۥٓ أَنِّي مَسَّنِيَ ٱلضُّرُّ وَأَنتَ أَرۡحَمُ ٱلرَّٰحِمِينَ﴾.

استنجد أيوب بربه، ولم يجدّف عليه؛ بل اشتكى ضعفه، وبين غمّه، وطلب العون، فكان بذلك مثالاً للإنسان المؤمن الذي يشكر الله في أعسر اللحظات.

ج- محنة الموت:

إن اختيار الأنبياء وسطاء بين الآلهة والبشر يدعونا إلى السؤال عن منزلة

---

(1) ذكرت جانا سليمان، في أنبياء العهد القديم، أن الكاهن الأعظم كان في يوم الغفران يقرأ على مسامع الناس سفر أيوب للاتعاظ:

Jana Solomon, Les prophètes de l'Ancien Testament, (op. cit.), p. 219.

(2) انظر سفر أيوب من الإصحاح الثاني والثلاثين إلى الإصحاح السابع والثلاثين.

الإيمان لديهم، وهو أمر نحاول الإحاطة به بتناول محنة «يونان»[1]/ «يونس» باعتبارها من المحن المشتركة بين (**العهد القديم والقرآن الكريم**).

فما أهم الأحداث المُتخيّلة في محنة يونس؟ وهل ثمة اختلاف بين الرواية التوراتية والرواية القرآنية؟ وما دلالات الاختلاف المفترض؟ وما أسبابه؟ وهل ثمة علاقة بين تردد يونس في قبول التكليف الإلهي ومحنة الموت التي مرّ بها؟

عدّ النصّان المقدّسان مشاركةَ يونس على الموت عقاباً إلهياً له على رفضه الأوامر الإلهية الموجّهة إليه؛ إذ ذكر مدوّن «سفر يونان» أنّ الإله طلب منه أن يذهب إلى نينوى، عاصمة الإمبراطورية الآشورية، لينذر أهلها بخرابها إن هم لم يتوبوا، ويبدو أن يونان كان يتوقع انصراف أهل نينوى عنه، إلا أنه فوجئ بامتثالهم له.

وأدت طاعتهم للربّ الإله إلى إعراضه عن تخريب مدينتهم؛ إذ قبل الربّ توبتهم، وصفح عنهم، ويبدو أن صفحه عن نينوى وأهلها لم يَرُق ليونان الذي اغتمّ وخرق الأوامر الإلهية، فقرّعه ربه على ذلك، وقد صوّر ذلك (**العهد القديم**) في مشاهد عديدة[2] بدءاً من ابتلاع الحوت له، وبقائه في بطنه ثلاثة أيام يصلي ويستغفر مجهراً بتوبته، وصولاً إلى نجاته من الموت[3].

(1) يونان أو يونس هما الصيغة السريانية والعربية للاسم العبري يوناه ومعناه «حمامة»، ويونان خامس الأنبياء الصغار (نحو 785-745ق.م)، عَدّه العهد القديم أحد أنبياء المملكة الشمالية، بيد أنّ الباحثين اختلفوا في تحديد القرن الذي عاش فيه، فالبعض رأى أنه عاش في القرن الثامن قبل الميلاد، والبعض الآخر ذهب إلى القول إنه عاش في القرن الرابع قبل الميلاد في عهد الملك يربعام الثاني، وقد مال أغلب الباحثين إلى هذا الاحتمال بالنظر إلى تنبؤ يونان باتساع حدود المملكة الشمالية في عهده، وهو ما تحقق في عهد يربعام الثاني.

(2) يونان: 1/ 15-16.

(3) يونان: 2/ 1.

وأياً كان أمر ابتلاع الحوت ليونان؛ حقيقة أم مجازاً[1]، كشفت أحداث **(العهد القديم)** عن البُعد القومي الذي كان يحرك يونان من ناحية، ومن ناحية أخرى بيّنت أن يونان لم يكن أفضل شأناً من أهل نينوى، فلئن امتثل أهلها للربّ الإله، فإن يونان عصاه وتمرد، فإذا العقاب ينزل بالنبي بدلاً من أهل المدينة، في حين اتخذ **(القرآن الكريم)** وجهة مخالفة، على الرغم من استناده إلى أهم الأحداث التوراتية.

استرجع النصّ الإسلامي الأحداث الواردة في **(العهد القديم)** في شكل مقاطع منفصلة؛ إذ ذُكر النبي يونس في أربعة مواضع متباعدة[2]، وُصف في بعضها بالنبي الذي أوحى إليه الله مثل نوح وغيره من الأنبياء، ووُصف في بعضها الآخر بأنه من المفضّلين.

وما يلفت الانتباه في محنة يونس أنّ النصّ القرآني لم يذكر موقف قوم يونس من دعوته، فنحن لا نعلم على وجه الدقة إن كان يونس أُرسل إلى قوم غرباء فآمنوا، فخلّف إيمانهم في قلبه غيظاً جعله يخرج غاضباً، أم أنه أُرسل إلى قوم جحدوا بالله، فبعث كفرهم في نفسه غضباً، فترك العباد والبلاد دون إذن إلهي، فإذا فراره تنصّلٌ من التكليف الإلهي.

ونحن إذا ما قارنّا بين الأحداث القرآنية والأحداث الواردة في **(العهد القديم)** نجد النصّ الإسلامي قائماً على الاختزال؛ إذ اعتمد الإشارة دون التفصيل في جميع المواضع، ففي سورة [الصَّافات: 140-149]: ﴿أَبَقَ [يُـونـس] إِلَى ٱلْفُلْكِ ٱلْمَشْحُونِ ﴿١٤٠﴾ فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ ٱلْمُدْحَضِينَ ﴿١٤١﴾ فَٱلْتَقَمَهُ ٱلْحُوتُ وَهُوَ

(1) ذهب بعض الدارسين إلى اعتبار مسألة ابتلاع الحوت يونان قصة رمزية لموت المسيح وقيامته. انظر أهم هذه المواقف في: عبد الملك، بطرس، قاموس الكتاب المقدس، مرجع سابق، ص1126.

(2) القرآن، النساء: 4/ 163، الأنعام: 6/ 86، يونس: 10/ 98، الصافات: 37/ 139-147.

مُلِيمٌ ﴿١٤٢﴾ فَلَوْلَآ أَنَّهُۥ كَانَ مِنَ ٱلْمُسَبِّحِينَ ﴿١٤٣﴾ لَلَبِثَ فِى بَطْنِهِۦٓ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ ﴿١٤٤﴾ فَنَبَذْنَٰهُ بِٱلْعَرَآءِ وَهُوَ سَقِيمٌ ﴿١٤٥﴾ وَأَنۢبَتْنَا عَلَيْهِ شَجَرَةً مِّن يَقْطِينٍ ﴿١٤٦﴾ وَأَرْسَلْنَٰهُ إِلَىٰ مِاْئَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ ﴿١٤٧﴾ فَـَٔامَنُوا۟ فَمَتَّعْنَٰهُمْ إِلَىٰ حِينٍ ﴿١٤٨﴾ فَٱسْتَفْتِهِمْ أَلِرَبِّكَ ٱلْبَنَاتُ وَلَهُمُ ٱلْبَنُونَ﴾.

حرّر الإيجاز الحدث المُتخيّل المسرود من دائرة الانتماء الضيق إلى نينوى، وخرج به إلى أفق أرحب يُخاطِب فيه الله الإنسان من خلال مخاطبة الرسول. فالمغزى القرآني إبراز عظمة الله، وتحديد منزلة النبي، فيونس بمخالفته الأمر الإلهي، واجتهاده في ما ليس له حقّ الاجتهاد فيه، جعل ابتلاع الحوت له فرصة للتأمل، وإدراك منزلته الإنسانية، وضعفه أمام الخالق[1]، فلقم الحوت له لم يكن عقاباً يبرز من خلاله الله قدرته الجبارة مثلما هو الشأن بالنسبة إلى (**العهد القديم**)، وإنما هو حدث يساعد الإنسان على إدراك ماهية الله.

إن النظر في الآية التاسعة والأربعين بعد المئة من سورة الصافات يبيّن كيف انتقل الخطاب بسرعة من يونس إلى محمد ﷺ؛ أي من نبي لم يستطع صبراً إلى نبي يؤذيه قومه، فيكاد يضعف، ويقاسمهم أمر الدين الجديد بأن يذكر آلهتهم، ولكنّه يتراجع عن ذلك؛ لأنّ الكلمة الفصل بيد الله، وما الأنبياء إلا عباد له، فيونس ظنّ أنه حرّ يفعل ما يريد، فإذا هو عبد «آبق» أدرك أنه لا مفر من الله «فزج بنفسه في الماء»[2].

تلك موعظة أخرى على محمد ﷺ أن يقف عندها، ويتبيّن مدلولاتها، فلا مجال للهروب من المواجهة والجهاد في سبيل الله؛ بل إن طريق الأنبياء وعرة معبدة بالأشواك.

---

(1) القرآن، الصافات: 37/ 143.

(2) الرازي، فخر الدين محمد، مفاتيح الغيب، مرجع سابق، ج5، ص229.

المبحث الثاني

محنة هوى النفس(1)

رأى أغلب المسلمين أنّ العصمة شرط من شروط النبوة، وهو ما دفعهم إلى تنزيه الأنبياء عن كثير مما يأتيه البشر في لحظات ضعفهم.

وفي هذا المبحث نحاول مساءلة هذا التصوّر بالنظر في محنتين؛ **الأولى** مدارها على ما كان بين محمد ﷺ وقومه في «حادثة الغرانيق». أما **الثانية** فتتعلق بما دار بين يوسف وامرأة العزيز.

أ- النفس الأمارة:

عُدّ الشيطان في (**القرآن الكريم**) جنياً فاسقاً وسواساً خناساً، يبث في الصدور شروره، مغتراً بنفسه، حاسداً الإنسان، جميع أفعاله تروم الإيقاع بالإنسان في المعصية؛ إذ نُسبت إليه صفات منبوذة (الوسوسة، والفتنة، والغواية، والمسّ، والرجز)، وأفعال مذمومة (زيّن، أنسى، نزغ، كفر...)، وقد طالت أفعاله الأنبياء فكان له تأثير فيهم، من ذلك أن الآيات الأربع الممتدة من الآية الثانية والخمسين إلى الخامسة والخمسين من سورة الحج ذكرت محاولة الشيطان مغالطة محمد ﷺ، وتزيين الشرك له، وذلك بقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلْقَى ٱلشَّيْطَٰنُ فِىٓ أُمْنِيَّتِهِۦ فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلْقِى ٱلشَّيْطَٰنُ ثُمَّ يُحْكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿52﴾ لِّيَجْعَلَ مَا يُلْقِى ٱلشَّيْطَٰنُ فِتْنَةً لِّلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَٱلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ ۗ وَإِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ لَفِى شِقَاقٍۭ بَعِيدٍ ﴿53﴾ وَلِيَعْلَمَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَيُؤْمِنُوا۟ بِهِۦ فَتُخْبِتَ لَهُۥ قُلُوبُهُمْ ۗ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَهَادِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِلَىٰ صِرَٰطٍ

(1) نشير، في ما يتصل بهذا المبحث، إلى أننا لم نقتصر على المقارنة بين أحداث قصص الأنبياء الذين اشتركت النصوص المقدسة في سرد أحداث حيواتهم، وإنما تجاوزنا ذلك في بعض الأحيان لنقارن بين أحداث مختلفة، الجامع بينها قيامها على «محنة هوى النفس».

مُّسْتَقِيمٍ ﴿٥٤﴾ وَلَا يَزَالُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فِى مِرْيَةٍ مِّنْهُ حَتَّىٰ تَأْتِيَهُمُ ٱلسَّاعَةُ بَغْتَةً أَوْ يَأْتِيَهُمْ عَذَابُ يَوْمٍ عَقِيمٍ﴾ [الحَجّ: 52-55].

وقد تواضع مفسرو **(القرآن الكريم)** على تسمية هذه الحادثة بـ «حادثة الغرانيق»، ذلك أنّ الرسول لما تلا على مشركي قريش سورة النجم «ألقى الشيطان (...) على لسانه في بعض ما يتلوه مما أنزل الله عليه من القرآن ما لم ينزله الله عليه، فاشتدّ ذلك على رسول الله (...) واغتمّ به، فسَلّاه الله مما به (...) بهذه الآيات[1]، وقيل: إنّ ما ألقاه الشيطان قوله: (تِلكَ الغَرَانِيقُ العُلَى وَإِن شَفَاعَتَهُن لَتُرتَجى).

ونحن إذا ما تأملنا كتب التفسير، وكتب أسباب النزول، وكتب التاريخ، ألفيناها نقلت تفاصيل مختلفة، وإن بدا بعضها في الظاهر مطابقاً للسابق، ومن أهم نقاط التباين بينها اختلافها في تحديد موقف الرسول محمد ﷺ، وفي تحديد قدرات الشيطان وصلته بالإنسان من جهة، وبالملائكة من جهة أخرى.

ونتناول في هذا السياق قراءتين للحدث؛ **الأولى** وردت في كتاب **(أسباب النزول)** للواحدي النيسابوري، أما **الثانية** فتتمثل في الرأي الذي ذهب إليه البيضاوي (ت 685هـ أو 691هـ) في تفسيره الموسوم بـ **(أنوار التنزيل وأسرار التأويل)**.

فذكر **الأول** أنه «لما رأى رسول الله ﷺ تولّي قومه عنه، وشقّ عليه ما رأى من مباعدتهم عمّا جاءهم به، تمنّى في نفسه أن يأتيه من الله تعالى ما يقارب به بينه وبين قومه (...) فألقى الشيطان على لسانه بما كان يحدّث به نفسه، ويتمناه»[2]. أما **الثاني** فروى أنه لما «نزلت عليه سورة النجم أخذ يقرؤها، فلما بلغ ﴿وَمَنَوٰةَ ٱلثَّالِثَةَ ٱلْأُخْرَىٰٓ﴾ [النّجم: 20]، وسوس إليه الشيطان؛

(1) القاسمي، محمد جمال الدين، ري الغليل من محاسن التأويل، مرجع سابق، ص338.
(2) البيضاوي، ناصر الدين، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، مرجع سابق، ج2، ص93.

حتى سبق لسانه سهواً إلى أن قال: (تِلْكَ الغَرَانِيقُ العُلَى وَإِن شَفَاعَتَهُن لَتُرتَجَى)»[1].

في المقابل نفى جملة من المفسرين والباحثين المسلمين (**ولا سيما المعاصرين**) وقوع أحداث الغرانيق، مجهدين أنفسهم في البحث عن مساقط الخبر، داحضين مضمونه، ومن بين هؤلاء الشيخ المفسر محمد الطاهر بن عاشور في تفسيره (**التحرير والتنوير**)؛ إذ سعى الشيخ المفسر إلى إثبات تعارض أحداث الخبر مع ما أقره (**القرآن الكريم**) من عصمة الأنبياء، معتبراً الخبر افتراء زنادقة، رادّاً إياه إلى رواة غير موثوق بهم أمثال ابن الزبعرى، مستنداً إلى ترتيب سُوَر (**القرآن الكريم**) كي يؤكد استحالة الجمع بين ما ورد في «سورة النجم» والآيات الواردة في «سورة الحج» المتعلقة بذكر الغرانيق، ففي تقديره الأولى من أوائل السور المكّية، أما الثانية فمدنية.

وبناء على ذلك رأى ابن عاشور أن الفاصل الزمني بين نزول السورتين حجة دامغة على عدم وقوع حادثة الغرانيق[2]، وآية على اختلاق المشككين لها، بيد أن جلال الدين السيوطي أشار في (**لباب النقول في أسباب النزول**) إلى صحة الأسانيد، ناسباً الخبر إلى رواة ثقات من بينهم سعيد بن جبير معتبراً القصة من القصص المتفق عليها، ولا مجال للشكّ فيها[3].

على أن ما يعنينا في الخبر، بصرف النظر عن حدوثه من عدمه، الإشارات العديدة إلى دور الشيطان، فالمفسرون الذين نفوا هذه الحادثة، أو الذين أقروا بحدوثها، ذكروا رغبة الرسول في استمالة قومه؛ إذ حاول استرضاءهم، وكسب ودّهم.

---

(1) البيضاوي، ناصر الدين، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، مرجع سابق، ج2، ص93.

(2) ابن عاشور، محمد الطاهر، تفسير التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج17، ص305.

(3) السيوطي، جلال الدين، لباب النقول في أسباب النزول، اعتنى به عبد المجيد طعمة حلبي، دار المعرفة، بيروت، ط3، 2000م، ص201. إذ كتب السيوطي: «أخرج ابن أبي حاتم وابن جرير وابن المنذر من طريق بسند صحيح عن سعيد بن جبير قال...».

إننا بذلك إزاء أمرين يجب التمييز بينهما، وهما الوحي الإلهي وطريقة محمد ﷺ في الدعوة إلى التوحيد، **فالأول** نصّ محفوظ لا مجال للتصرف فيه، أو تحريف مقولاته من توحيد الله، وتنزيهه، والإقرار بالبعث... أما الأمر **الثاني** فيتعلق بالطرائق التي اعتمدها محمد ﷺ في نشر الدعوة التي كُلّف بها، فدوره في الوحي لم يكن مقتصراً على الإبلاغ والإعلام والهداية، فالمتأمل في تجربته في مكّة والمدينة يدرك أن تلك التجربة لم تتحكم فيها عوامل عقائدية بقدر ما خضعت لمقتضيات الواقع وعادات العرب فكانت المصاهرات، والأحلاف القبلية والسياسية، والمواثيق، والعهود التي وطد أركانها محمد ﷺ في الفترة المكّية والفترة المدنية على وجه الخصوص، تعبيراً صادقاً عن الهامش الذي كان متاحاً له التحرك فيه، واستغلاله أحسن استغلال لنصرة الدين الجديد.

احتوت الأخبار المتعلقة بهذه الحادثة على إشارات عديدة دالة على قدرة الشيطان على التأثير في النبي، إلى درجة أنه ما استطاع التمييز بين الكلام الإلهي وكلام الشيطان. أضف إلى ذلك ما كان للشيطان من قدرة على محاكاة جبريل؛ حتى ظنّ النبي محمد ﷺ أنهما واحد.

وقد حاول الشيخ المفسر محمد الطاهر بن عاشور تجاوز هذا الإحراج بردّ الأمر إلى محاكاة الشيطان صوت النبي، فإذا (تِلكَ الغَرَانِيقُ العُلَى وَإِن شَفَاعَتَهُن لَتُرتَجَى) قول الشيطان لا قول محمد ﷺ.

إن معالجة المعاصرين، بما في ذلك الشيخ ابن عاشور، بقدر ما كانت برداً وسلاماً على الضمير الديني، تثير في النفس أسئلة عديدة، فلو أقررنا بأن المسألة «من تخليط المؤلّفين»(1)، وأن إلقاء الشيطان هو «خاطر اليأس» الذي يلقيه «الشيطان في نفس النبي إذ تمنى حصول هداهم [قومه] بكل وسيلة»(2)،

(1) ابن عاشور، محمد الطاهر، تفسير التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج17، ص305.
(2) المرجع نفسه، ج 17، ص299.

فإن أقوال الشيخ المفسر لا تمنعنا من القول إن الإلقاء فعل دال على أداء صوتي يتمثل في النطق بالعبارات، أو تلقينها للمتكلّم؛ ذلك أن من المعاني المتعلقة بـ «الوحي» في (**لسان العرب**) «الإِشَارَةُ وَالكِتَابَةُ وَالرسَالَةُ وَالإِلهَامُ وَالكَلَامُ الخَفِي [وفي قوله تعالى في القصص: 28/ 7]: ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ﴾ [و] الوَحيُ هَهُنَا إِلقَاءُ اللهِ فِي قَلبِهَا»[1].

وإن كان الأمر على نحو ما فسر الواحدي من أن الشيطان ألقى على «لسان [الرسول] بما كان يحدّث به نفسه ويتمناه»[2]، ومعنى ذلك أنّ الشيطان كائن مجرد يحيا في الإنسان وبه، فهو الهوى والنفس الآمرة بالسوء، فالشيطان، وفق هذا التصور، لايفعل شيئاً ما لم يعطه الإنسان الفرصة.

وبناء على ذلك نقول: إن ماهية الشيطان في (**القرآن الكريم**) لا تفهم إلا من خلال النظر في ماهية الإنسان، فالفساد والشرّ، أو الخير والصلاح ينبعان من الإنسان ذاته لا من الخارج. أما إذا ما وافقنا البيضاوي في كون المسألة لا تتعدى أن تكون سهواً، فإن السؤال الذي يطرح نفسه في هذا المجال: «ما الضامن أن الشيطان لم يحاكِ صورة محمد ﷺ أو صوته، منشِئاً أقوالاً تناقلها الناس باعتبارها وحياً إلهياً؟ وما الضامن أن سهو الرسول لم يحدث قبل هذه الحادثة أو بعدها؟».

أدت رغبة القدامى والمعاصرين في ردّ الخبر أو التقليل من شأنه إلى تقديم قراءات محيرة، وإن بدت في الظاهر متماسكة، لا تتعارض مع ما أقره الوحي.

إن تصوّرات الرافضين لمضمون الخبر وأحداثه تتعارض مع ما نقله الرواة من اغتمام الرسول لما أدرك أن ما قيل ليس بوحي؛ ذلك أنه «لما أمسى رسول الله ﷺ أتاه جبريل عليه السلام، فقال: «ماذا صنعت؟ تلوت

(1) ابن منظور، جمال الدين، لسان العرب، مرجع سابق، مادة (و، ح، ي).
(2) الواحدي النيسابوري، علي بن أحمد، أسباب النزول، تحقيق محمد عبد القادر شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط1، 2000م، ص161.

على الناس ما لم آتك به عن الله سبحانه، وقلت ما لم أقل لك (...) حزن رسول الله ﷺ حزناً شديداً»[1]. وفي رواية أخرى: «جاء جبريل -عليه السلام- إلى رسول الله ﷺ، وقال: اعرض علي كلام الله، فلما عرض عليه قال: أما هذا فلم آتكَ به، هذا من الشيطان»[2].

يجد المقارن بين الخبرين اختلافات عديدة ذات دلالات عميقة، ففي الخبر **الأول** بدا جبريل عالماً بحقيقة الأمر قبل الشروع في محاورة محمد ﷺ. أما في **الثاني** فهو لم يدرك ما تمّ إلا لحظة مراجعته الوحي على الرسول.

اختلاط الأمر على محمد ﷺ سببه في الظاهر قدرة الشيطان على الظهور في هيأة جبريل، صورة كان ذلك أم صوتاً، وهو ما يدعو إلى السؤال عما إذا كان ثمة حدود فاصلة بين الملاك والشيطان؟ وعما إذا كان الوحي الإلهي مفصولاً عما يخالج النبي من مشاعر، وما يعترك في داخله من ميول متضاربة؟

ذهب الخبران إلى اعتبار جبريل غائباً لحظة تلاوة محمد ﷺ الوحي على المشركين، فإذا النسيان أو السهو يحدث في المدة الفاصلة بين لحظة الوحي ولحظة التبليغ. وفي الخبرين إشارات كثيرة إلى أن محمداً ﷺ كان واعياً بما كان يقول، بيد أنه لم يستطع التمييز بين الكلام الإلهي وكلام الشيطان.

إن ماهية الشيطان في حادثة الغرانيق غير واضحة، فلئن مال بعض الباحثين إلى القول: إن الشيطان هو اللاوعي الفردي للرسول محمد ﷺ الذي تمنى أن يكون من الوحي ما يقرب بينه وبين قومه (قريش)، فإن ذلك في تقديرنا تأويل بعيد المرمى، ذلك أن هذا التأويل يتجاهل مبدأ رئيساً من مبادئ الرسالة المحمدية، وهو ضرورة الفصل بين محمد الإنسان (الرغبة في استمالة قومه) ومحمد النبي المكلف بنشر الدعوة[3]. يضاف إلى ذلك أن

---

(1) المرجع نفسه، ص161.

(2) المرجع نفسه، ص162.

(3) انظر قوله تعالى في البقرة: 2/ 272: ﴿لَّيْسَ عَلَيْكَ هُدَىٰهُمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن =

النصّ القرآني بيَّن، في مواضع عديدة، أن المقصود بالشيطان مخلوق من نار، بيد أن ما تكشف عنه حادثة الغرانيق قدرة هذا المخلوق العجيب على التجلّي في أكثر من هيأة، فقد شابه الله في القول، وماثل جبريل في الصورة أو الصوت، فخادع بذلك النبي الذي ظنّ أن ما يلقى عليه وحي. وفي المقابل كان جبريل عاجزاً؛ إذ أخبر النبي بحقيقة الأمر، وحدد مصدر القول، دون أن يحول بين النبي والوقوع في شراك الشيطان.

وبهذا المعنى إن النبوة تجربة فردية فريدة من نوعها، فللنبي الإنسان حريته، أما دوره فيتجاوز التلقي والتبليغ إلى التعبير عن الإنسان في صلته بعالم الغيب خيره وشره من جهة، وهو يعكس قدرات الإنسان، ويحدد معالمه من جهة أخرى، فإذا هو مخلوق من ضعف، ولكن في ضعفه قوة، ففي اغتمام الرسول وحزنه الشديد آيات على صفاء النية والعقيدة، فإذا المؤمن إنسان يسهو ويضعف، ولكنه لا يجحد الله، ولا يحيد عن صراطه. فالشيطان لا قدرة له، ولا سلطان على المؤمنين، ففي (**القرآن الكريم**) خاطب الله الشيطان قائلاً: ﴿إِنَّ عِبَادِى لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَٰنٌ إِلَّا مَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْغَاوِينَ﴾ [الحِجر: 42].

نجح الشيطان حين «فرح المشركون بأن ذكر [محمد ﷺ] آلهتهم بخير»[1]، ولكنه فشل عندما «حزن رسول الله ﷺ حزناً شديداً». ولو هفت نفسه إلى ما حدّثه به الشيطان لكان من الظالمين ﴿وَلَئِنِ ٱتَّبَعْتَ أَهْوَآءَهُم مِّنۢ بَعْدِ مَا جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ إِنَّكَ إِذًا لَّمِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البَقَرَة: 145].

عاش محمد ﷺ محنة الهوى، فكادت نفسه وشيطانها يوقعان به في الشرك، ولكنه نجا، وتلك أهم ما في التجربة. الضعف قوة، والقوة ضعف.

= يَشَآءُ ۗ وَمَا تُنفِقُوا۟ مِنْ خَيْرٍ فَلِأَنفُسِكُمْ ۚ وَمَا تُنفِقُونَ إِلَّا ٱبْتِغَآءَ وَجْهِ ٱللَّهِ ۚ وَمَا تُنفِقُوا۟ مِنْ خَيْرٍ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنتُمْ لَا تُظْلَمُونَ﴾ [البَقَرَة: 272].

(1) ابن عاشور، محمد الطاهر، تفسير التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج17، ص304.

حدّثته النفس باستمالة قومه بذكر آلهتها، وكاد يرتاح إلى ذلك، ويهش إليه، فإذا الله تعالى يخاطبه: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ ۚ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ﴾ [القَصَص: 56].

لم يفلح إبليس في الإيقاع بالإنسان (النبي) بما له من خدع ومكائد، والإنسان البسيط الضعيف نجح بفضل الإيمان، وبفعل الإرادة الخيرة، فإذا الشيطان يراوح مكانه منذ أن استغفر آدم ربه.

إن المعاصي والذنوب تُغفر ما دام المستغفر إلى ربه ساعياً، وعن الشيطان مولّياً وجهه، وفي ذلك إشارة إلى منزلة الإرادة، فالإنسان مُريد وإن لم يقدر على تحقيق إرادته على النحو المنتظر منه، ذلك أنه ﴿وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا ۚ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعَام: 164]. زد على ذلك أنّ ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا ۝٢ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ ۚ وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُۥٓ﴾ [الطّلَاق: 2-3].

ب- محنة الجمال:

الجمال عند الإنسان جزء من الكمال، وفي سبيله تبدد الأموال، فالقبيح والوسيم كلاهما مفتون بالجمال، راغب فيه، وما من أحد إلا ويأسره الجمال، ويستهويه، ذاك حال الحاضر والغائب السالف قبل الخلف، ففي أساطير اليونان عشق نرسيس (Narcisse) صورته المنعكسة في الماء، ذلك أنه وعى تميزه، وأدرك مواطن تفوقه على الآخرين.

ولم تشذّ النصوص المقدسة عن هذا التصوّر، فإذا الجمال سمة محمودة في صاحبها، ولكنها مصدر المحن، وجالبة الهموم والخطوب، ومن أبرز من أطنبت النصوص المقدسة في وصف جماله يوسف، الذي ذكر سفر التكوين أن الربّ الإله وهبه جمالاً ورثه عن أمه[1]، وبدلاً من أن يكون حسنه سبباً من

(1) سفر التكوين: 39/ 6.

أسباب سعادته، انقلب شرّاً عليه يوم قامت امرأة فوطيفار تغريه، وتغلق الأبواب وتراوده.

ولم ينسَ مدونو السفر أن يبيّنوا عفة الفتى يوسف، ففي مشهد جمع بين ذكر وأنثى، وجدنا المصرية تتذلل عند قدمي يوسف العبراني، فإذا العفة آية من آيات الإيمان بالربّ الإله، وحفظ لعهده.

بيد أن ما ظلّ مسكوتاً عنه الأسباب التي جعلت يوسف يعرض عن دعوات امرأة العزيز لمجامعتها؛ إذ قدّم الرواة يوسف قائلاً «لِامرَأَةِ سَيدِهِ: «هُوَ ذَا سَيدِي [...] وَلَم يُمسِك عَني شَيئاً غَيرَكِ لأَنكِ امرَأَتُهُ (...) فَكَيفَ أَصنَعُ هَذَا الشر العَظِيمَ....؟»»[1].

فأي السببين أصدق: الخوف من فوطيفار، أم الخوف من الإله الذي نهى عن الاختلاط بالأجنبيات[2]؟ أكان رفضه الاضطجاع مع امرأة سيده آية من آيات عفته، أم أن الأمر يعود إلى خوف يتربص به، أم هل الرواة جعلوه عفيفاً كي يحافظوا على صفاء يوسف ومن ورائه صفاء قومه؟

تنتهي بنا المقارنة بين الموقف التوراتي والموقف القرآني، في ما يتعلق بدلالات محنة يوسف مع امرأة العزيز، إلى الإقرار بوجود اختلافات عديدة على أكثر من مستوى، فلئن أعرض يوسف في **(العهد القديم)** عن نداء امرأة فوطيفار خوفاً أو خشية من الله، أو من سيده، مبيّناً موقفه الرافض للزنى بأن أحجم منذ البدء دون تردد عن مجامعتها، فإن النصّ القرآني سلك في هذا المجال مسلكاً آخر، حضر فيه يوسف الإنسان الممزق بين ضعف الإنسان وإرادة الذات بالسمو عن ضعفها وعجزها؛ إذ صوّر **(القرآن الكريم)** مشهد خلوة امرأة العزيز بيوسف تصويراً موجزاً كشف بدقة عن خفايا النفس

---

(1) سفر التكوين: 39/ 8-9.

(2) مثال ذلك اشتراط إبراهيم أن لا تكون زوجة إسحاق من الكنعانيات (سفر التكوين: 24/ 1-4).

البشرية؛ إذ قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِۦ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَآ أَن رَّءَا بُرْهَٰنَ رَبِّهِۦ كَذَٰلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ ٱلسُّوٓءَ وَٱلْفَحْشَآءَ إِنَّهُۥ مِنْ عِبَادِنَا ٱلْمُخْلَصِينَ﴾ [يُوسُف: 24].

راودت امرأة العزيز يوسف عن نفسه فأبى، ويرى بعضنا في فعلها آيات الفساد الأخلاقي الذي نسبته أغلب ثقافات الشرق إلى المرأة، وقد وجد مضطهدو المرأة في الثقافة العربية الحجة في أفعال امرأة العزيز ونسوة المدينة اللاتي عِبن عليها صنيعها، فإذا خروج يوسف عليهن حجة ضدهنّ؛ ذلك أنهن ﴿أَكْبَرْنَهُۥ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَٰشَ لِلَّهِ مَا هَٰذَا بَشَرًا إِنْ هَٰذَآ إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾ [يُوسُف: 31].

ولا غرو في ذلك، فالإنسان مجبول على حُبّ الجمال أنّى رآه، وكثيراً ما يكون الجمال دافعاً من دوافع العشق، فإذا ما عشق المرء بات أسير تلك الرغبة، وذاك بعض ما ألم بامرأة العزيز، فكانت مثالاً للفساد بطلبها الزنى، وبهتكها الرباط المقدس الذي جمعها بالعزيز، ولكنها قامت آية على ضعف الإنسان.

إن الحدث المُتخيّل مثقل بالمواعظ والعبر والحكم، أولها: أنّ النميمة وذمّ العباد والتغامز عليهم (سلوك نسوة المدينة) طبعٌ مذموم في الإنسان، زد على ذلك أن الإنسان بطبعه ذمام ميال إلى استنقاص الآخرين بتصيّد زلاتهم، فلو أبصر ما في نفسه من عيوب وفساد لوجدها أسوأ منزلة ممن يعيبه، أضف إلى ذلك أن الحدث المُتخيّل المتمثل في تقطيع النسوة أيديهنّ بأنفسهنّ أدخلنا في عالم عجائبي يفقِدُ فيه الإنسان الشعور بالألم الجسدي، بمجرد رؤية بصرية، فإذا النفس داء الإنسان ودواؤه، فلقد قطعت النسوة «أيديهن (...) من الذهول [و] أريد بالقطع الجرح، وأطلق عليه القطع مجازاً للمبالغة في شدته، حتى كأنه قَطع قطعة من لحم اليد»[1]. وكانت الواحدة منهن «تظن أنها تقطع الفاكهة، وكانت تقطع يد نفسها»[2].

(1) ابن عاشور، محمد الطاهر، تفسير التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج12، ص263.
(2) الرازي، فخر الدين محمد، مفاتيح الغيب، مرجع سابق، ج18، ص134.

قطعن اليد، أو جرحنها، الأمر سيان؛ لأنّ الجرح أو القطع ألَم، لم تدرك ماهيته النسوة لحظة أبصرن يوسف، وكيف لهن ذلك، والبصر باب البصيرة ومفتاح الصور، ولا يخدعنّ أحداً قول بشار بن برد (البسيط):

يَا قَومُ أُذنِي لِبَعضِ الحَي عَاشِقَةٌ وَالأُذنُ تَعشَقُ قَبلَ العَينِ أَحيَانَا[1]

إنّ الحكمة ماثلة في صورة يوسف، فعلى الرغم من جماله هو فانٍ، ومع ذلك تعلّقت النسوة به، فأيّ ضعف أصاب نفوسهنّ حتى تفتن بالفاني، وتترك الخالد (الله)، وتلك حجة أخرى لمن عبد الموجود، وقدّسه، ونسي الغيب أو كذّبه، فحال النسوة مع يوسف كحال جميع الأنبياء مع أقوامهم؛ إذ تُفتن الأقوام بالمحسوس الذي تراه، من ذلك أنّ امرأة العزيز وصاحباتها آمنّ بجمال الخلقة، فأردن مراودة يوسف، ونسين أنه إن أطاعهنّ فقد جمال الأخلاق، وصفاء الروح.

ولا يفوتنا في هذا السياق الإشارة إلى أن النصّ القرآني لم يرَ في المرأة (في صيغة المطلق) فساداً أخلاقياً، فلئن كان جمال يوسف سلب عقل امرأة العزيز، فغلب البصر البصيرة، فإن ذلك لا ينسحب على جميع النسوة؛ بل إن النبي يوسف جسّم بأفعاله أيضاً الضعف الإنساني، شأنه في ذلك شأن امرأة العزيز، فلقد همَّ بها مثلما همت به[2]، وتحركت في النفس غرائزها، وكادت النفس تطيع صاحبها في المعصية، على أن «البرهان الرباني» قام حاجزاً بين النبي والوقوع في المعصية.

---

(1) ابن برد، بشار، ديوان بشار بن برد، تحقيق الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، راجعه محمد شوقي أمين، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ج4، 1966م، ص194.

(2) حاولت كتب التفسير، قديمة كانت أم معاصرة، تنزيه يوسف عن الرغبة في مجامعة امرأة العزيز؛ إذ عمد مؤلفو كتب التفسير إلى تأويل الآية بطرق مختلفة تنتهي إلى رفع الشبهة عن النبي يوسف. ويُعدّ السيد قطب الاستثناء بين المفسرين؛ إذ ذهب إلى القول بضعف يوسف أمام امرأة العزيز. راجع: قطب، سيد، في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، ط10، 1982م، ج12، ص1981.

اختلف المفسرون في تحديد ماهية البرهان، فلا نعرف إن كان واعزاً نفسياً، أم شعوراً داخلياً، أم ملاكاً تجسد[1]. وبذلك تظلّ الآفاق رحبة لكل شيء، وتلك سمة من سمات الأحداث في قصص أنبياء القرآن الكريم، وكأننا بالحدث القصصي الواحد عندما يحيلنا على أكثر من تأويل يحرّر النصّ من انغلاق آفاق الدلالات، فإذا الغموض يعدّد الفرضيات، ويضمن للحدث القصصي انشداده إلى عالم المُتخيّل النصي حيناً، وإلى عالم الوقائع حيناً آخر، فإذا نحن ندرس حدثاً مُتخيّلاً افتراضياً، فبقدر ما يمكن نعته بالمفارق والعجيب يمكن وسمه بالواقعي؛ ذلك أنّ البرهان الإلهي حدث مُتخيّل عندما نزجّ بالملائكة في عالم القصّ، فتنهض بدور البرهان الإلهي، ويفقِد هذا الحدث صفة المُتخيّل عندما نرى البرهان وازعاً دينياً تحرك في داخل النبي يوسف. وكذا الأمر بالنسبة إلى الشاهد، فلئن كان النصّ القرآني أكد براءة يوسف من الزنى، فإنه ترك الباب أمام التأويلات المختلفة في شأن الشاهد الذي عدّته بعض المرويات الإسلامية رضيعاً تكلّم في المهد[2].

وقد نرى في القول: إنّ الرضيع تكلّم مبالغةً وإسفافاً من صنع المفسرين والرواة، بيد أن ذلك غير مستبعد، فالنصّ القرآني حدّثنا في مواضع أخرى عن عجائب تفوق هذا الحدث عجباً، منها مخاطبة المسيح القوم في المهد.

فبأي حجة ندحض تكلّم الرضيع هنا ونقبله هناك، والحال أن النصّ القرآني يحملنا إلى هذه الوجهة وإلى تلك، دون أن يترك في ثنايا الآي ما يرجح هذا الأمر على ذلك؟

---

(1) انظر اختلاف التأويلات لدى المفسرين في: ابن عاشور، محمد الطاهر، تفسير التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج12، ص254. إذ «اختلف المفسرون في ما هو هذا البرهان، فمنهم من يشير إلى أنه حجة نظرية قبّحت له هذا الفعل، وقيل هو وحي إلهي، وقيل: حفظ إلهي، وقيل: مشاهدات تمثّلت له».

(2) البيضاوي، ناصر الدين، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، مرجع سابق، ج1، ص481.

خاتمة الفصل:

انتهينا، في مبحثي هذا الفصل، إلى القول: إن النصّ التوراتي والنصّ القرآني اعتمدا الأحداث المُتخيّلة للتعظيم من مِحن الأنبياء، ولإبراز تفرّدهم عن سائر البشر، على أنّ اشتراكهما في ذكر بعض مِحن الأنبياء، واتفاقهما في أنّ تلك المِحن دالة على أن لا قدرة فوق قدرة الله، وأن رفع الكرب والخطوب عن الأنبياء كان الجزاء الوافر على إخلاصهم، وحسن إيمانهم، لم يمنعنا من تبيُّن نقاط اختلاف كثيرة، فكل نصّ حمّل المِحن دلالات خاصة به. ففي **(العهد القديم)** كانت محنة أيوب مثلاً صوّر من خلاله الرواة صلة الربّ الإله بجماعة إسرائيل تصويراً مجازياً، فما ابتلي به كان نتيجة رهان بين الشيطان والله، وانتهى الرهان دون التصريح بفشل الشيطان في مسعاه، ذلك أن أيوب جدّف على الله، وألمح إلى أن ما لحق به ظلم، وقد رأينا في ذلك اختزالاً لعلاقة بني إسرائيل بالله، فمثلما راوح أيوب بين الكفر والإيمان راوحت الجماعة بين الإيمان والكفر، فإذا ضعف أيوب دال على تمزق اليهود بين طاعة الله والتمرد عليه.

أما في ما يتعلق بمحنتي إبراهيم ويعقوب في ولديهما، فإنّ اللافت للانتباه خروج النصّ القرآني عن التصوّر التوراتي، على الرغم من اعتماده على الأحداث نفسها، فلئن عاش إبراهيم ويعقوب في النصّ القرآني محنة فقدان الابن، فإن النصّ التوراتي قدّم تصوراً آخر.

وفي هذا المستوى لاحظنا أمرين، أوّلهما أن النصّ التوراتي لم يتناول بالتحليل ما وجده يعقوب أو إبراهيم من معاناة، فالرواة مرّوا مرور الكرام على محنة يعقوب، فلم يعرّجوا عليها من قريب أو بعيد. أما في ما يتصل بإبراهيم، فعلى الرغم من أن النصّ اليهودي أشار إلى صعود إبراهيم بإسحاق «جبل الربّ الإله»[1] تنفيذاً للأمر الإلهي، انتهينا إلى القول: إنّ إبراهيم ما كان ليذبح ابنه

(1) سفر التكوين: 22/ 14.

إسحاق حتى وإن لم يتدخل الله؛ إذ بيّنا بالاستناد إلى النصّ التوراتي أنّ إبراهيم جاء بإسحاق ليختبر الله، فالربّ الإله الذي وعد إبراهيم من قبل بإكثار نسل إسحاق بطلبه الابن يكون نكث العهد الذي قطعه له (إبراهيم)، وأباح بذلك لإبراهيم التنصل من العهد. أما محنة يونان فبيّنت عاقبة من يعصي أوامر الله، فهذا النبي حزّ في نفسه أن يطيع أهل نينوى الربّ الإله، وقد أدت به الحمية إلى رفض الأوامر الإلهية، فإذا ابتلاع الحوت العِقاب الإلهي المسلّط عليه.

تعلقت محنة الفقدان، حسية كانت أم معنوية، في **(العهد القديم)**، بجملة من العقائد اليهودية، فإقدام إبراهيم على ذبح إسحاق مثّل لحظة قطعت فيها الجماعة اليهودية مع طقس القربان الكنعاني[1]، وأسست فيها طقس قربان خاص بها، وفي ذلك إعلان عن وجود ربّ جديد لأرض كنعان حضوره يشرّع لحضور بني إسرائيل.

نقول ذلك بالنظر إلى حرص النصّ التوراتي على اعتبار إسحاق القربان، فإذا الابن الذبيح يتحول إلى وريث العهد الإلهي؛ بما يتضمنه العهد من وراثة للأرض الموعودة.

ولم تخرج محنة يونان عن هذا الأفق، ففي حنقه على أهل نينوى دلالة على تعصبه لقوم بني إسرائيل، وهو موقف دال على رفض الجماعة للآخر، وكذلك الشأن بالنسبة إلى يوسف، فامتثاله لأوامر الربّ الإله دلّ على رغبة بني إسرائيل في عدم مخالطة الأمم الأخرى استنقاصاً لها. وفي المقابل ذهب **(القرآن الكريم)** مذهباً مخالفاً عندما جمع بين مِحن الأنبياء ومحنة محمد ﷺ مع قومه من جهة، ومِحن الأنبياء جميعاً والتجربة الإنسانية من جهة أخرى؛ إذ تناول النصّ القرآني المحن في سياقين مختلفين، **الأول** متعلق بنشأة

(1) أشار وحيد السعفي (العجيب والغريب في تفسير القرآن: تفسير ابن كثير أنموذجاً، مرجع سابق، ص225-229) إلى أن تقديم القربان البشري كانت الغاية منه تطهير المدينة من فساد حلّ بها.

الإسلام وتشكله، وقد انفتح فيه الخطاب القرآني على محمد ﷺ رسولاً نبياً ومتلقياً للوحي. أما **الثاني** فمتصل بالمروي له أياً كان زمنه ومكانه.

ففي **المستوى الأول** قامت المِحن مسلية للنبي، راسمة له الطريق السوي، والصراط المستقيم، فنبي الإسلام مدعو إلى الاقتداء بأسلافه؛ بل لعلّه مطالب بالصبر أكثر منهم لأنه خاتمهم. أما في ما يتعلق **بالمستوى الثاني** فالمِحن المسرودة قدّمت -ولا تزال- للقارئ صوراً مختلفة من أوضاع اجتماعية ووجودية تدفع به إلى التأمل، وإعمال العقل، وتدبر المواعظ، فإبراهيم عاش محنة الفقدان؛ إذ أقدم على ذبح ابنه امتثالاً لله، وما كان ليرفض الأمر الإلهي، أو يتلكأ في تنفيذه، وكذا أيوب، فعلى الرغم مما لحق به من عاهات وأمراض، وعلى الرغم مما ألمَّ به من مصائب، بدا شاكراً لله، حامداً له. أما يعقوب فاختزل في جميع مراحل محنته صورة المؤمن الواثق بالله، ففقدان الابن ثم البصر لم يجعلا ثقته بالله تتزعزع.

فعلى الرغم من اختلاف المِحن ومجالاتها، وتعدد مظاهرها في النصّ القرآني، اشتركت في رسم صورة واحدة للأنبياء، فهم ضعفاء، طاقاتهم محدودة على تحمل الصعاب، بيد أنهم في جميع الوضعيات كانوا على ثقة تامة بالله، شديدي الصبر.

وقد رأينا أنّ ما ألمَّ بيونس في بطن الحوت خير مثال على ذلك؛ إذ جعل النصّ القرآني للأحداث دلالات رمزية، فلقم الحوت للنبي مثّل فرصة للتأمل، ومراجعة الذات، وتبيُّن عيوبها، فالنصّ الإسلامي ركّز على الموعظة التي يمكن استفادتها أكثر من تركيزه على الأحداث، فنحن لا نعرف الأسباب التي دعت يونس إلى مخالفة الأوامر الإلهية، أَلِحَميّة تحركت في داخله أم أنّ اليأس من هداية القوم دعاه إلى تركهم؟ بل إنّ النصّ القرآني لا يذكر إن كان يونس أُرسل إلى قومه أم إلى قوم آخرين؟

لم يقدّم **(القرآن الكريم)** أحداثاً بقدر ما قدّم شخوصاً تصوّر محنها ما

يميزها عن سائر البشر، وكأن القصص النبوي يرسم الطريق للرسول محمد ﷺ، وكأن يونس وعيسى ونوحاً وإبراهيم وهارون وصالحاً واحد لا فرق بين الواحد منهم والآخر.

إن الأنبياء، من هذا المنظور، اختزلوا تجارب إنسانية، وقدّموا أفضل المواقف في ما يتصل بعلاقة الإنسان بالله، فالأنبياء لم يختلفوا الشيء الكثير عن بقية البشر؛ إذ ضعفت نفوسهم، ولانت قلوبهم إلى المعصية، إلا أنهم تفرّدوا بقدرتهم على كبح جماح شهواتهم، وتدارك زلاتهم.

وكان يوسف ومحمد ﷺ النموذجين الدالين على تمزق الإنسان بين الضعف والقوة، بين الامتثال للشهوة والقدرة على إلجامها، فالأول كاد يقع في شراك النفس الأمّارة بالسوء، وقد عبّر النصّ القرآني عن هذا المقصد بأحداث مُتخيّلة، منها إقدام النسوة على قطع أيديهنّ لمّا رأين يوسف، فإذا هنّ يعبدن الفاني، ويتركن الخالد الباقي، وينسين أنّ النفس داء الإنسان ودواؤه، فمن لم يلجمها هلك.

وفي هذا المستوى بينّا أن كتب التفسير والقصص توسعت في دلالات الأحداث القرآنية، وتأوّلتها بطرق مختلفة، فكانت أكثر إغراقاً من النّص القرآني في عوالم العجيب، من ذلك أن أغلب النصوص الحواف جعلت الشاهد على براءة يوسف رضيعاً[1]. أما محمد ﷺ فكادت نفسه تهلكه يوم حاول استدراج قريش للإيمان بذكر آلهتها بخير، وقد لاحظنا، في ما يتعلق بحادثة الغرانيق، أن النصّ القرآني اكتفى بالإشارة، وهو ما فتح الباب على مصراعيه أمام الروايات المتضاربة بين من ينفي وقوع الأمر ومن يؤكده، وتبيّن لنا أن رافضي الخبر قدّموا أدلة غير متماسكة زادت من تعقيد المسألة، وأرجعنا ذلك إلى عدم تمييزهم بين الوحي وطريقة محمد ﷺ في الدعوة إلى التوحيد، فرغبة النبي في هداية قومه إلى الصراط المستقيم شيء، وما جاء به الوحي شيء آخر.

---

(1) البيضاوي، ناصر الدين، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، مرجع سابق، م1، ص481.

الفصل الثالث

مُتخيَّل أحداث آيات الأنبياء

تمهيد:

حدّد الإنسان علاقته بكلّ ما يحيط به (الظواهر الطبيعية، الكائنات غير المرئية، الحيوانات...)، وجعل جميع مكوّنات الكون خاضعة لإرادة متعالية عليها، فالكائنات غير المرئية وعناصر الطبيعة، من هذا المنظور، عُدّت عناصر مناهضة للإنسان، فهي قوى فساد وعتمة ترسل بها الآلهة عقاباً له إذا ما أساء إليها، وأغضبها، وهي (الكائنات والظواهر الطبيعية) دالة على رضا الآلهة عن الإنسان إذا ما كانت مصدر الخير (الغيث...).

إنّ أسفار (**العهد القديم**) لم تَحِدْ كثيراً عن هذا التصوّر، فلئن عدّت الربّ الإله صاحب الكلمة الفصل، فهو المتحكّم في كلّ العناصر المدمرة، طبيعية كانت أم كائنات غيبية، ففي الكثير من الأحيان صوّرته غيمة وصاعقة وسحابة، وإذا الطوفان والقحط والجفاف آيات دالة على غضبه.

وفي المقابل كانت رغبة الإنسان في السيطرة على تلك العوامل والكائنات، وتوظيفها لخدمة مصالحه، شكلاً من أشكال انتصاره على العدم والموت، ورغبة في جعل النظام الذي يسيّر الكون تحت سيطرته.

وقد عبّرت عن تلك الرغبة آيات الأنبياء بطرائق متنوعة، منها تسخير عناصر الطبيعة، والكائنات الحية، والكائنات الغيبية لخدمتهم، إلى جانب

منحهم القدرة على تلبية حاجيات الجماعة. وهما المظهران اللذان نقيم عليهما مبحثي الفصل؛ فنخصص **الأول** للنظر في أشكال التسخير ودلالاته. أما **الثاني** فنعالج فيه بعض الأحداث المتخيلة التي تعلقت بتلبية النبي حاجيات القوم.

المبحث الأول

التســـخير

إنّ القول بتسخير ما في الكون لخدمة النبي قاسم مشترك بين النصوص المقدسة التي عدّدت من أشكال التسخير؛ إذ مُنح الأنبياء سلطة على عناصر الطبيعة (المياه...)، والكائنات الحية (الحيوان...)، والكائنات الغيبية (الشياطين، الجن...).

أ- تسخير عناصر الطبيعة:

سعت النصوص المقدسة إلى الجمع بين سخط الربّ الإله وتمرد الإنسان على إرادته، على أنّ الآلهة منحت الأنبياء سلطة على الأشياء؛ كي يؤكدوا صدق نبوءاتهم، أو لإنقاذهم من مكائد المكذّبين بهم.

وفي هذا المجال تعدّدت مظاهر تسخير عناصر الطبيعة مثل: انفلاق البحر أمام بني إسرائيل أثناء خروجهم مع موسى من مصر، وانشقاق نهر الأردن كي يمرّ النبي إيليا. أما **الأناجيل** فنسبت إلى المسيح طائفة من العجائب مثل: المشي على الماء، والتحكم في العوامل الطبيعية (الأنواء...)[1].

وقد تميّزت عجائب المسيح، التي سخّر فيها عناصر الطبيعة لتنفيذ إرادته، بثلاثة أمور هي:

الأمر الأول: يتمثل في عدم وجود فاصل زمني بين إرادة الآمر وتحقق الأمر، فبمجرد أن يفكر المسيح في الشيء يتحقق.

(1) متّى: 8/ 23-27، مرقس: 4/ 35-41، لوقا: 8/ 22-25، يوحنا: 2/ 1-11.

الأمر الثاني: أن أغلبها جرى أمام التلاميذ دون غيرهم[1].

الأمر الثالث: أن عجائب المسيح من مشي فوق الماء يقابلها ضعف إيمان التلاميذ وأتباعه، وسبب ذلك عجزهم عن إدراك حقيقة المسيح.

ذكر الإصحاح الرابع عشر من **(إنجيل متّى)** أن بطرس بإيمانه مشى فوق الماء، إلا أنه لما شكّ وخاف غرق[2].

إنّ النصوص الإنجيلية في تناولها هذه الحادثة لم تنسب إلى بطرس أيّ دور، فهو شاهد تقع عليه الأحداث/ المعجزات التي يجريها المسيح، أو الروح القدس، ففي الآية الثامنة والعشرين من الإصحاح الرابع عشر من **(إنجيل متّى)** رأى بطرس يسوع يمشي على الماء فلم يصدّق، وطلب آية قائلاً: ««إن كُنتَ أَنتَ هُوَ، فَمُرنِي أَن آتِيَ إِلَيكَ مَاشِياً عَلَى المَاءِ!» فَقَالَ لَهُ يَسُوعُ: «تَعَالَ!»».

ظلّ الحدث المُتخيّل المتمثل في مشي بطرس فوق الماء رهين قدرة يسوع على تحقيقه، فبطرس «عِندَمَا شَعَرَ بِشِدةِ الريحِ، خَافَ وَبَدَأَ يَغرَقُ، فَصَرَخَ: «يَا رَب نَجنِي!» فَمَد يَسُوعُ يَدَهُ (...) وَقَالَ لَهُ: «يَا قَلِيلَ الإِيمَانِ، لِمَاذَا شَكَكتَ؟»»[3].

الإيمان صفة لا بدّ منها كي يتمكّن الإنسان من الإتيان بالحدث المُتخيّل، فالمؤمن هو الوحيد القادر على القيام بالأعمال العجيبة؛ إذ أخبر المسيح تلاميذه أنه «لَو كَانَ لَكُم إِيمَانٌ مِثلُ بِزرَةِ خَردَلٍ، لَكُنتُم تَقُولُونَ لِهَذَا الجَبَلِ: اِنتَقِل مِن هُنَا إِلَى هُنَاكَ، فَيَنتَقِلُ»[4].

أضف إلى ذلك أنّ مشي بطرس على ماء البحيرة وغرقه فيه كان موعظة عمّق بها يسوع إيمان تلاميذه به، فموقف بطرس هو موقف الإنسان الذي لم

(1) متّى: 14/ 25- 27، مرقس: 6/ 45- 52، يوحنا: 6/ 19- 21.
(2) متّى: 14/ 25- 27.
(3) متّى: 14/ 30- 31.
(4) متّى: 17/ 20.

يستطع تصوّر إنسان يمشي فوق الماء، فهذا الأمر -في تقديره- من مميزات الله، فكان طلبه للآية محاولة للتيقن من أن يسوع هو «ابن الله».

وما يلفت الانتباه أنّ بطرس طلب الآية من جهة الحواس؛ أي أنه أراد المعاينة البصرية، في حين أكد المسيح من خلال غرق بطرس أنّ الإدراك يتمّ عبر الإيمان، لا من خلال الحواس، والمعاينة، والتيقن العقلي.

ولا يخرج على هذا الأفق العقائدي ما احتواه (**العهد القديم والقرآن الكريم**) من أحداث مشابهة تمّ فيها تسخير عناصر الطبيعة لخدمة النبي، ففي النصّ القرآني استعادة لجملة من الأحداث التوراتية المتعلقة بخروج موسى من مصر؛ تتصل بتسخير عناصر الطبيعة لخدمة النبي، مثل انفلاق البحر أمامه.

على أنّ (**القرآن الكريم**) تفرّد بذكر جملة من الوقائع الأخرى المتصلة بأنبياء آخرين مثل النبي سليمان الذي سخّر له الله الريح[1]، أو النبي إبراهيم الذي نجّاه الله من النار؛ التي أعدّها القوم لإحراقه فيها.

ففي ما يتعلّق بانفلاق البحر أمام موسى في النصّ القرآني نتبيّن إيحاءات كثيرة، مدارها على أنّ فرعون أهلك نفسه لما ظنّ أنه أعلى شأناً من موسى، وفي التكبر والغرور ميسم من مياسم الاقتداء بالشيطان، ففرعون هلك لأنّه علا وتجبر، وفي أقواله عند الغرق ما يدلّ على أنه كان واعياً بما فعل، ففي يونس (10/ 90) صدح فرعون لما ﴿أَدْرَكَهُ ٱلْغَرَقُ قَالَ ءَامَنتُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱلَّذِىٓ ءَامَنَتْ بِهِۦ بَنُوٓا۟ إِسْرَٰٓءِيلَ وَأَنَا۠ مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾ [يُونس: 90].

اختلفت النصوص المقدسة الثلاثة في دلالات تسخير عوامل الطبيعة للأنبياء، وذلك باختلاف السياقات النصية التي ورد فيها ذكر تلك الأحداث المُتخيّلة، فالنصّ القرآني -وإن تناول بعض مظاهر العجائب والخوارق- اقتصر في أغلب الأحيان على الإشارة، في حين فصّل النصّ التوراتي والنصّ الإنجيلي تلك العجائب؛ إذ أطنبا في ذكرها، وسرد مراحلها، زد على ذلك أنّ

(1) القرآن، الأنبياء: 21/ 81.

النصّ الأول (**القرآن الكريم**) عمد، في جميع المواضع، إلى نسبة جميع الأفـــعـــال، ﴿سَخَّرْنَا﴾ [صَ: 18، 36]، ﴿فَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰ مُوسَىٰٓ أَنِ ٱضْرِب بِّعَصَاكَ﴾ [الشُّعَرَاء: 63]، و﴿قُلْنَا يَٰنَارُ كُونِي﴾ [الأنبيَاء: 69]، إلى الذات الإلهية، فالأنبياء وفق هذا التصوّر لا قدرة لهم على الفعل، وإن ذهب بنا الظنّ أول الأمر إلى القول: إنّ موسى أو سليمان هو من أمر الحجر أو الريح، فأطاعته.

إنّ المشترك بين جميع الأنبياء عجزهم عن الفعل من أنفسهم، وفي ذلك دلالة واضحة على إنسانية النبيّ من جهة، وعلى تفرّدهم عن سائر البشر بما أجراه الله على أيديهم من خوارق من جهة أخرى.

بالإضافة إلى ذلك نتبيّن أن العوامل الطبيعية أطاعت أمر ربها كي تقوم حجة أمام أهل الشرك، وآية على انتصار الله لأنبيائه في أكثر اللحظات وطأة عليهم؛ بل إنّ النصّ القرآني أضفى على تلك الأحداث بُعداً خاصاً عندما عَدَّ تلك الآيات دالة على فساد طريق اليهود، فعلى الرغم ممّا كرّمهم به الله، وعلى الرغم ممّا أجراه أمامهم من عجائب ظلوا أكثر الأقوام كفراً وعصياناً، وبذلك يكون النصّ القرآني وظّف تلك الأحداث المُتخيّلة في محاورة المشركين وأهل الكتاب الرافضين للنبوة المحمدية، في حين وظّف النصّ التوراتي تلك الخوارق في سياقات مخالفة، فالنجاة من فرعون بانفلاق البحر أو انشقاقه لإيليا دالة على انتصار الربّ الإله لشعبه، أو الداعين إلى عبادته، وإعلاء شأنه على شؤون آلهة المنطقة.

ب- تسخير الحيوان(1):

تعلقت الأحداث المُتخيّلة في (**الكتاب المقدّس والقرآن الكريم**)، في

(1) نشير إلى أن الحيوان في النصوص المقدسة نهض بوظائف أخرى، ولا سيما في العهد الجديد؛ إذ ذكر مدون أعمال الرسل أن الرسول بولس لدغته أفعى، وقد انتظر الحاضرون «أَن يَتَوَرمَ جِسمُهُ، أَو يَقَعَ مَيتاً فَجأَةً. وَطَالَ انتِظَارُهُم، دُونَ أَن يُصِيبَهُ ضَرَرٌ، فَغَيرُوا رَأيَهُم فِيهِ وَقَالُوا: إِنهُ إِلهٌ» (أعمال الرسل: 28/ 6).
إن الحدث المُتخيّل المتمثل في لدغ الأفعى لبولس وبقائه، على الرغم من ذلك، =

أغلب الأحيان، بعالم البشر، أو بعالم الإله، على أنّ ثمة أحداثاً اتصلت بعوالم الحيوان.

وعلى الرغم من قلة المواضع المتعلقة بهذا اللون من الأحداث المُتخيّلة، فإن الأحداث التي اتصلت بالحيوان نهضت بدلالات مختلفة ذات أهمية في تبيُّن ماهية النبوة، وتحديد معالمها.

لم تتخذ النصوص المقدسة في استدعائها الحيوان شكلاً واحداً؛ إذ تنوعت الأدوار المنوطة به، فنهض بدور الوسيط بين الربّ الإله والإنسان (النبي) حيناً، وكان مخلوقاً مسخّراً للنبي حيناً آخر.

كثيرة هي الأخبار التي تداخل فيها عالم البشر بعالم الحيوان، على أنّ أهمها ما ورد في سفر التكوين، ففي قصة الخلق خاطبت الحية آدم وحواء مخاطبة البشر للبشر، وفي قصة الطوفان شاركت الحيوانات نوحاً الفضاء، وقد ساعده بعضها على تبيُّن ما آلت إليه اليابسة بعد الطوفان.

على أن أكثر المواضع التوراتية لفتاً للانتباه ما ورد في الإصحاح الثاني والعشرين من «سفر العدد»[1]، من أنّ أتان النبي بلعام كلّمته بعد رؤيتها «ملاك الله».

لم تستمدّ الأتان القدرة على الكلام بلسان البشر من ذاتها؛ بل إنها استمدت تلك القدرة من الذات الإلهية.

ونحن إذا ما نظرنا في الأحداث الثلاثة معاً ألفينا أن تكليم الحيوان للإنسان أمر مألوف؛ إذ إن الحية والأتان والحيوانات التي صاحبت نوحاً في الفُلك كانت تعي مقاصد الإنسان بطريقة مباشرة دون وسيط. ونحن إذا ما

= على قيد الحياة؛ أثار في الجموع دهشة دفعتهم إلى القول بألوهية بولس، فالحدث بهذا المعنى دال على وجود قوة خفية تحرك الذات (الملدوغ) التي يتجلى فيها الحدث المُتخيّل.

(1) العدد: 22/ 23-31.

تأملنا سلوك الإنسان وجدناه لم يُظهر ارتباكاً من شأنه أن يوحي للمروي له بأن الإنسان المُحاور للحيوان تفاجأ بقدرة الحية أو الأتان على الكلام[1].

وما يؤكد هذا الرأي أننا لم نعثر في الإصحاحات المخصصة لأحداث الطوفان على أيّ إشارة أو حدث ينبِئ عن سوء تفاهم بين نوح والمخلوقات التي صاحبته؛ بسبب عجز هذا الطرف أو ذاك عن التواصل مع الآخر.

لا تعدّ نصوص **(العهد القديم)** في هذا الباب خرقاً للسائد من التصورات الدينية، ففي العديد من الثقافات القديمة كان الحيوان على صلة بعالم البشر؛ إذ كان الواحد منهما امتداداً للآخر، من ذلك أنّ المصريين صوّروا آلهتهم وملوكهم في رسوم جامعة للصفات الحيوانية والبشرية[2]، بل إن الحيوان نهض في أساطير الشرق القديم بأدوار مختلفة، فكانت حارسة الآلهة وحاميتها[3].

على أن النصّ التوراتي اتخذ بُعداً جديداً، ولا سيما في حادثة أتان النبي بلعام، فتكلّم الحيوان بلسان البشر كان نتيجة ظهور ملاك الربّ لها، فإذا

(1) إنّ ما ميّز تكلم الأتان على الحادثتين (الحية وحواء وآدم في قصة الخلق، والحيوانات التي رافقت نوحاً في الطوفان) المشار إليهما آنفاً، انتماء هذا الحدث إلى زمن تاريخي معلوم في تصوّر الرواة، فلئن كانت الحادثتان السابقتان متحررتين من الزمن ومقاييسه، فإن الحادثة الثالثة متصلة بفترة دخول موسى أرض كنعان؛ إذ من اليسير الإقرار بإمكانية اتصال الإنسان بعالم الحيوان في الحادثتين الأوليين، في حين أن وعي القارئ بطبيعة صلة الإنسان بالحيوان تجعله لا يذهب إلى القول بتواصل بلعام مع أتانه، فالقارئ يقيم مقارنة بين النصّ المقروء وواقعه، ذلك أنه يرى في بلعام شخصاً ينتمي إلى عالمه وإن عاش في أزمنة سحيقة، فهو نبي تحرك في إطار التاريخ، أما آدم ونوح فهما متصلان اتصالاً واضحاً بعالم غيبي وإن انتميا إلى عالم الأرض، وذلك بالنظر إلى إطلاقية الزمن والفضاء.

(2) نتبيّن أثر هذا التصوّر في النصوص الحافة بالنصّ المقدّس في الثقافة العربية الإسلامية، من ذلك أنّ علياً المسعودي ذكر، في مروج الذهب ومعادن الجوهر (المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 1987م، ج2، ص294)، أنّ المخلوقات التي سبقت آدم جمعت بين الصفات البشرية والصفات الحيوانية.

(3) Adriana Bailey, Ecole biblique, (op. cit.), pp. 27,102.

الحدث العجيب شكل من أشكال القدرة الإلهية التي تمتلك زمام أمور الموجودات والكائنات، أعاقلة كانت أم غير عاقلة، جامدة أم حية، فإذا التاريخ والوجود قابلان لإعادة التشكيل والبناء وفق إرادة الله.

وقد استدعى (**القرآن الكريم**) هذا التصوّر بشكل مغاير، مانحاً إياه **دلالات** خاصة، فهو لم يذكر حادثة واحدة من الحوادث التي أشار إليها (**العهد القديم**)؛ إذ أخرج الحية من دائرة القصّ في تناوله أحداث قصة خلق آدم، أما قصة نوح فإننا لا نعثر فيها على إشارات واضحة دالة على اتصال نبي الله نوح بالحيوان، أو اتخاذه منها رفيقة له في الفُلك؛ إذ نقرأ في الآية الثالثة والسبعين من سورة يونس: ﴿فَكَذَّبُوهُ فَنَجَّيْنَٰهُ وَمَن مَّعَهُۥ فِى ٱلْفُلْكِ وَجَعَلْنَٰهُمْ خَلَٰٓئِفَ وَأَغْرَقْنَا ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا ۖ فَٱنظُرْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُنذَرِينَ﴾ [يُونس: 73]، وفي الآية الأربعين من سورة هود: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَ أَمْرُنَا وَفَارَ ٱلتَّنُّورُ قُلْنَا ٱحْمِلْ فِيهَا مِن كُلٍّ زَوْجَيْنِ ٱثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَن سَبَقَ عَلَيْهِ ٱلْقَوْلُ وَمَنْ ءَامَنَ ۚ وَمَآ ءَامَنَ مَعَهُۥٓ إِلَّا قَلِيلٌ﴾ [هُود: 40].

إن الآيتين تشيران إلى أن نوحاً اصطحب معه رهطاً من المخلوقات، دون أن يحدد طبيعتها، فعلى الرغم من الجهد المضني الذي بذله مفسرو (**القرآن الكريم**) في سبيل تأكيد أن المقصود بـ ﴿كُلٍّ زَوْجَيْنِ ٱثْنَيْنِ﴾ [المؤمنون: 27] «كل نوع من الحيوانات المنتفع بها، [فإن ذلك لا يمنعنا من القول إن المقصود بالزوجين] امرأته، وبنوه، ونساؤهم»[(1)].

مال المفسرون، في تقديرنا، إلى اعتبار المقصود بالزوجين في الآية الحيوانات اقتداء بما ورد في (**التوراة**)، وبالنظر إلى أن هذا التصوّر لا يتنافى مع ما احتوته آيات قرآنية كثيرة من أحداث، نفت وجود حدود واضحة بين عالم الحيوان وعالم الإنسان.

وفي هذا المجال نشير إلى محاورة سليمان بن داود للطير؛ إذ نسب إليه (**القرآن الكريم**) القدرة على تعقّل منطق الطير والحشرات؛ إذ ذكرت الآيات

---

(1) البيضاوي، ناصر الدين، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، مرجع سابق، ج1، ص456.

القرآنية الممتدّة من الآية الثامنة عشرة إلى الآية الثامنة والعشرين من سورة النمل حادثتين تتعلّق **الأولى** بالنمل. أما **الثانية** فتتعلق بالهُدهُد، ففي ما يتصل **بالأولى** روى **(القرآن الكريم)** أنّ سليمان وجنده لما ﴿أَتَوْا۟ عَلَىٰ وَادِ ٱلنَّمْلِ قَالَتْ نَمْلَةٌ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّمْلُ ٱدْخُلُوا۟ مَسَـٰكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَـٰنُ وَجُنُودُهُۥ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ [النَّمل: 18]. أما في ما يتعلق بالطير فذكرت السورة أن سليمان ﴿وَتَفَقَّدَ ٱلطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِىَ لَآ أَرَى ٱلْهُدْهُدَ أَمْ كَانَ مِنَ ٱلْغَآئِبِينَ [فلما جاء] فَمَكَثَ غَيْرَ بَعِيدٍ فَقَالَ أَحَطتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِۦ﴾ [النَّمل: 22].

تكرع هذه الأحداث من عوالم العجيب، فهي تنسب إلى الحيوان ما يُنسب إلى البشر من صفات وأفعال، فالطير نهض بدور الرسول بين النبي سليمان وملكة سَبَأ، زد على ذلك إشارات آي **(القرآن الكريم)** إلى أن علاقة النبي سليمان بالهُدهُد لم تكن استثناء، فمن شأن صيغة اسم الجنس (الطير) أن تجعل الكلام الذي تلفّظ به النبي موجهاً إلى جميع الطير على اختلاف أشكالها وأنواعها؛ بل إن الاسم المعرف (الهُدهُد) دلّ على أن المقصود بالعبارة طير معين دون غيره؛ إذ لا يمكن اعتبار المقصود بالعبارة كل هُدهُد.

وهو أمر يدعم مذهبنا في القول: إن لسليمان القدرة على التواصل مع جميع الطير كما لو أنها بشر[1]، زد على ذلك أن صفة الملوكية المنسوبة إليه في النصّ القرآني تساعدنا على تبيُّن منزلة الطير عنده، فهي أشبه بالحاشية أو الخدم؛ بل إن **(القرآن الكريم)** صرّح بذلك في الآية السابعة عشرة من سورة النمل بقوله تعالى: ﴿وَحُشِرَ لِسُلَيْمَـٰنَ جُنُودُهُۥ مِنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ وَٱلطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ﴾ [النَّمل: 17].

إننا بذلك نكون إزاء نبوة فريدة جمعت بين سلطة الدين وسلطة الدنيا، وقوامها العجيب الخوارقي، فإذا النبوة سلطة تمتدّ من عالم البشر إلى عالم الجن والطير؛ لتطال الظواهر الطبيعية مثل الريح والعواصف.

---

(1) المسعودي، حمادي، مُتخيّل النصوص المقدسة، مرجع سابق، ص150.

دلّ فهم سليمان لمنطق الطير، ووعيه أقوال النمل على عظمة القدرة الإلهية، وهو أمر تكاد تتفق في شأنه النصوص المقدسة، على أنّ ما ميّز النصّ القرآني اعتباره وقوع العجيب شكلاً من أشكال النعمة الإلهية على الأنبياء، وقد اختزل ذلك سليمان بقوله: ﴿رَبِّ أَوْزِعْنِىٓ أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ ٱلَّتِىٓ أَنْعَمْتَ عَلَىَّ﴾ [النَّمل: 19].

العجيب من هذا المنظور وسيلة من وسائل الإقناع التي ضربها الله لأنبيائه؛ كي يؤمنوا بصدق ما كُلّفوا به، أو ليزدادوا إيماناً على إيمانهم.

وبناء على ذلك ليس الأنبياء مجرّد وسائط بين الله والبشر، ولا هم شراح، أو مفسرون للكلام الإلهي؛ بل هم حيوات مشبعة بالأحاسيس الإنسانية المتضاربة الدالة على تمزق الإنسان بين اليقين والشكّ. وقد قام العجيب في هذا الأفق بطمأنة الإنسان، ورفع الحيرة عنه، وتحويلها من فعل هدم إلى فعل بناء.

على أنّ للأحداث المُتخيّلة مغزىً آخر قابعاً في ثنايا أقوال الهُدهُد الذي جمع بين الخوف من العِقاب، والافتخار بالذات، فهو لم يخفِ اعتداده بنفسه بقوله: ﴿أَحَطتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِۦ﴾ [النَّمل: 22].

إن في أقوال الهُدهُد استنقاصاً لعلم النبي سليمان، فإذا علمه علم محدود، فعلى الرغم ممّا سُخّر للنبي من مخلوقات ظلّ في حاجة إلى غيره؛ بل إنّ شخصية الهُدهُد نهضت بأعباء النبوة مثلما نهض بها سليمان، فالطير أشار إلى ملّة أهل سَبَأ في جمل خبرية تضمّنت تقريعاً شديداً دالاً على انتصاره للتوحيد؛ إذ قال لسليمان: ﴿وَجَدتُّهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَزَيَّنَ لَهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَعْمَٰلَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ ٱلسَّبِيلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ﴾ [النَّمل: 24].

اختزل الهُدهُد وجوه ضلال قوم سَبَأ، وبيّن الأسباب الكامنة وراء شِركِهم، فإذا هو ينطق بدلاً من سليمان بمضمون التوحيد، ويعي ماهيته، أضف إلى ذلك أنّه لم يكتفِ بطرح الأمر على سليمان؛ بل ألفيناه يلمح إلى الموقف الذي يجب أن يتخذه سليمان في مواجهة الشرك وأهله.

ما من شك في أنّ قدرة سليمان على تسخير جملة من الظواهر الطبيعية والكائنات، المرئية وغير المرئية، العاقلة وغير العاقلة، تعود إلى طبيعة النبي، فهو الغيور على الدين، ولعلّ ذلك السبب الرئيس وراء كثافة العجيب المدهش، فإذا نحن في قصة سليمان «نعيش جواً سحرياً في مملكة للعجائب، تمتلئ بالمردة والعفاريت والجن والشياطين»[1]، وتختفي فيها الفوارق بين المخلوقات.

ج- تسخير الكائنات غير المرئية (الشياطين والجن):

الشياطين كائنات ناصبت الإنسان العداء والكره منذ البدء، وراحت تصيبه بألوان من العذاب، وتلحق به الأضرار حيناً، وتغويه لعلّها توقعه في شراكها حيناً آخر، بيد أنّ هذه الصورة المألوفة والسائدة خرقها النصّ القرآني في موضع معيّن عندما جعل الشياطين تخضع لسلطان الإنسان، وتأتمر بأمره.

وفي ذلك إشارة إلى انتصار الإنسان على الشيطان والجن، ففي الآيات الممتدة من الآية الثانية عشرة إلى الآية الرابعة عشرة من سورة سَبَأ نقرأ: ﴿وَلِسُلَيْمَانَ الرِّيحَ غُدُوُّهَا شَهْرٌ وَرَوَاحُهَا شَهْرٌ وَأَسَلْنَا لَهُ عَيْنَ الْقِطْرِ وَمِنَ الْجِنِّ مَن يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَمَن يَزِغْ مِنْهُمْ عَنْ أَمْرِنَا نُذِقْهُ مِنْ عَذَابِ السَّعِيرِ ﴿12﴾ يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِن مَّحَارِيبَ وَتَمَاثِيلَ وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَّاسِيَاتٍ اعْمَلُوا آلَ دَاوُودَ شُكْرًا وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ ﴿13﴾ فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ مَا دَلَّهُمْ عَلَىٰ مَوْتِهِ إِلَّا دَابَّةُ الْأَرْضِ تَأْكُلُ مِنسَأَتَهُ﴾ [سَبَإ: 12-14]، وفي الآيتين السابعة والثلاثين والثامنة والثلاثين من سورة ص نقرأ: ﴿وَالشَّيَاطِينَ كُلَّ بَنَّاءٍ وَغَوَّاصٍ ﴿37﴾ وَآخَرِينَ مُقَرَّنِينَ فِي الْأَصْفَادِ﴾ [صٓ: 37-38].

صوّرت الآيات القرآنية انتصار النبي سليمان على قوى الغيب، بيد أن تفوق سليمان على الشياطين فيه كناية عن عجزها أمام القدرة الإلهية التي منحت سليمان السلطة عليها، فإذا هذه المخلوقات تتصرف وفق الإرادة

---

(1) القمني، السيد، الأسطورة والتراث، مرجع سابق، ص205.

الإلهية، على أن ما ميّز النصّ القرآني إبرازه عجز الجن عن المعرفة والعلم؛ ذلك أنها لم تكتشف حقيقة موت سليمان، فإذا علمها دون العلم الإلهي منزلة.

إنّ سليمان الذي خضعت له المخلوقات الغيبية انتهى مثلما ينتهي جميع البشر، وبذلك يستوي المُسخَّر والمُسخَّر له في العجز، ويتفرد المُسخِّر بالعلم والحياة، وإذا البشر والشياطين مخلوقات لا تملك من قدرة الخالق شيئاً.

ونحن إذا ما تأملنا الأقوال، التي صدرت عن الكائنات غير المرئية في قصة الخلق القرآنية، ألفينا السبب الرئيس في رفضها استخلاف الله آدم في الأرض؛ أنها رأت نفسها عالمة بفساد الإنسان، واعية بجهله ماهية التكليف وأهميته، فإذا تسخير سليمان لها تتمة لما وقع يوم أعلن الله للملائكة جعله آدم خليفة له في الأرض، فالإنسان المذموم الذي احتقره الشيطان أفضل منه بفضل طاعته، وإذا الله الوحيد العالم بالغيب؛ إذ ﴿تَبَيَّنَتِ ٱلْجِنُّ أَن لَّوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ ٱلْغَيْبَ مَا لَبِثُوا۟ فِى ٱلْعَذَابِ ٱلْمُهِينِ﴾ [سَبَإ: 14]، وفي سورة البقرة قال الله لملائكته: ﴿إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البَقَرَة: 30].

المبحث الثاني

سدّ حاجيات الجماعة

تعددت في النصوص المقدسة المواضع التي أتى فيها الأنبياء أقوامهم بالآيات براهين على أنّ الآلهة أرسلتهم لهداية الناس إلى الصراط المستقيم. ونتبيّن في هذا المجال شكلين أساسيين؛ في **الأول** طالب القوم النبي بآية تؤكّد مزاعمه، وقد تعلقت بهذا الشكل أمثلة عديدة نعالج منها ما كان في (**التوراة والقرآن الكريم**) من أمر موسى مع قومه في التيه من جهة، ومن جهة أخرى نتناول بالتحليل ما ذكره (**القرآن الكريم**) من نزول مائدة من السماء على حواريي عيسى. أما الشكل **الثاني** ففيه حقق النبي ما يرغب فيه الناس من تلقاء نفسه (في أغلب الأحيان). وقد تخيّرنا، في ما يتعلق بهذا الشكل، بعض آيات عيسى في **الأناجيل** لإغراقها في عوالم المُتخيّل أكثر من غيرها.

أ- طلب القوم الآيات:

روى سفر التكوين أن بني إسرائيل ملّوا البقاء في مصر، فخرجوا منها إلى الصحراء، وفيها وجدوا القحط والجفاف يحيط بهم، فلم يستطيعوا صبراً، فطلبوا من موسى أن يرجو ربه أن يُنزل عليهم من السماء طعاماً، فكان المنّ والسلوى عطية الربّ الإله لهم، ولكن بني إسرائيل ما آمنوا بالربّ الإله، وهو ما تجلّى في خرقهم الوصايا الإلهية أكثر من مرة؛ إذ قيل لهم: (لَا يُبقِ أَحَدٌ مِنهُ إِلَى الصبَاح، لَكِنهُم لَم يَسمَعُوا لِمُوسَى بَل أَبقَى مِنهُ أُنَاسٌ إِلَى الصبَاحِ فَتَوَلدَ فِيهِ دُودٌ وَأَنتَنَ. فَسَخَطَ عَلَيهِم مُوسَى)[1]، وأوصاهم وصايا، فما اتبعها إلا القليل منهم.

هكذا قام الحدث المُتخيّل (نزول المنّ والسلوى من السماء) حجة تؤكد لبني إسرائيل أن للربّ الإله القدرة على الإتيان بما يريد متى شاء؛ إذ أعطاهم الربّ الإله من الخيرات ما شاؤوا وأحبوا دون عناء لعلّهم يتخذونه إلهاً، فأبوا، وازدادوا تذمراً وشكوى من الفاقة، وأجهروا بحنينهم إلى ربهم القديم ربّ مصر (فرعون). وفي المقابل عمد النصّ القرآني إلى استرجاع أغلب الأحداث التوراتية، إذ ذكر تذمرات بني إسرائيل في الصحراء، فبيّن قيام رحلة بني إسرائيل على المراوحة بين الشرك والجحود حيناً، وعلى التوبة حيناً آخر، فبعدما صَدَقوا الله ما عاهدوا به موسى، تذمروا من قلة الزاد، وحمّلوا موسى وربه مسؤولية ما نزل بهم من قحط وغمّ، فأنزل الله عليهم «المنّ والسلوى» وأمطرت السماء بكل خير، وأخذ بنو إسرائيل حاجياتهم بلا تعب أو عناء، وفي المقابل أجحفت الجماعة في الكفر، فقابلت إحسان الله إليها بالجحود.

وضّح الحدث المُتخيّل فضل الله وفساد بني إسرائيل، بيد أن للنصّ القرآني مقاصد وغايات أخرى، منها أن بني إسرائيل الأمس أجداد اليوم، وبذلك استعاد النصّ القرآني الأحداث التوراتية ليبيّن مساقط بني إسرائيل في

(1) الخروج: 16/ 19-20.

زمن تحالفوا فيه مع قريش ضدّ محمد ﷺ يريدون أذاه، ومن قبل قتلوا أنبياء الله، وآذوا موسى[1]، وجحدوا نعم الله.

سعى النصّ الإسلامي إلى فضح بني إسرائيل بذكر بعض ما اشترطوه على محمد ﷺ كي يؤمنوا بنبوته، ففي الآيات الأربع الممتدة من الآية التسعين إلى الآية الثالثة والتسعين من سورة الإسراء ﴿وَقَالُوا۟ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنَا مِنَ ٱلْأَرْضِ يَنۢبُوعًا ﴿٩٠﴾ أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ ٱلْأَنْهَـٰرَ خِلَـٰلَهَا تَفْجِيرًا ﴿٩١﴾ أَوْ تُسْقِطَ ٱلسَّمَآءَ كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسَفًا أَوْ تَأْتِىَ بِٱللَّهِ وَٱلْمَلَـٰٓئِكَةِ قَبِيلًا ﴿٩٢﴾ أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِّن زُخْرُفٍ أَوْ تَرْقَىٰ فِى ٱلسَّمَآءِ وَلَن نُّؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّىٰ تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَـٰبًا نَّقْرَؤُهُۥ﴾ [الإسراء: 90-93].

رأى بنو إسرائيل الآيات التي لا توصف في مصر وفي اليم الذي انفلق كي ينجوا من عدوهم، وفي الصحراء التي انفجرت فيها الحجارة ماء، وأمطرت السماء بالخير خبزاً وطيراً، وأحيا الله الميت أمامهم ليشهد بالحقّ لعلّ قلوبهم ترق[2]، ولكنهم كفروا، ولما جاءتهم الآيات البينات على يد محمد ﷺ كفروا أيضاً.

ليس العيب في أن يشكّ المرء في صدق النبي، ولكن العيب في الإصرار على تكذيب الأنبياء بعد تبيُّن الآيات الدامغة. وفي ما يتعلق بهذه المسألة قدّم النصّ القرآني صورتين متضاربتين، فلئن كذّب بنو إسرائيل موسى بعد أن أنزل عليهم الله من السماء المنّ والسلوى، فإن أتباع عيسى زادتهم المائدة المُنزلة عليهم من السماء إيماناً بنبوة المسيح، ففي سورة المائدة نقرأ قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ ٱلْحَوَارِيُّونَ يَـٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَن يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَآئِدَةً مِّنَ ٱلسَّمَآءِ (...) نُرِيدُ أَن نَّأْكُلَ مِنْهَا وَتَطْمَئِنَّ قُلُوبُنَا وَنَعْلَمَ أَن قَدْ صَدَقْتَنَا وَنَكُونَ عَلَيْهَا مِنَ ٱلشَّـٰهِدِينَ (...) قَالَ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ ٱللَّهُمَّ رَبَّنَآ أَنزِلْ عَلَيْنَا مَآئِدَةً مِّنَ ٱلسَّمَآءِ

(1) القرآن، البقرة: 2/ 91، الأحزاب: 33/ 69.
(2) القرآن، البقرة: 2/ 73.

تَكُونُ لَنَا عِيدًا لِّأَوَّلِنَا وَءَاخِرِنَا وَءَايَةً مِّنكَ وَٱرْزُقْنَا وَأَنتَ خَيْرُ ٱلرَّٰزِقِينَ ﴿١١٤﴾ قَالَ ٱللَّهُ إِنِّي مُنَزِّلُهَا عَلَيْكُمْ فَمَن يَكْفُرْ بَعْدُ مِنكُمْ فَإِنِّيٓ أُعَذِّبُهُۥ عَذَابًا...﴾ [المَائدة: 112-115].

إن في نزول المائدة من السماء تحقيق لطلب تقدّم به الحواريون إلى عيسى، الذي نهض بدور النبي الذي يصل بين عالم البشر (عالم الشهادة) وعالم الله (عالم الغيب). وقد وضّح النصّ القرآني غاية الحواريين من وراء طلبهم ذلك، فهم أرادوا تبيُّن حقيقة عيسى وصدقه، كي يتجاوزوا مرحلة الشكّ، والحيرة إلى اليقين؛ إذ ألمحوا إلى عدم استعدادهم لنشر تعاليم هذه النبوة ما لم تطمئن قلوبهم. وبهذا المعنى إن الحدث المُتخيّل شهادة حية على صدق رسالة عيسى، ولكن ما يثير الانتباه في هذا الموقف أنّ النصّ القرآني لم يشر من قريب أو بعيد إلى نزول هذه المائدة، فنحن لا نعلم على وجه الدقة إن كان الله أنزلها، أم أن الجماعة عدلت عن طلبها لما أدركت ما ينتظرها من عواقب وخيمة إن نزلت المائدة ولم تؤمن.

وأياً يكن أمر نزول هذه المائدة من عدمه فإنّ النصّ الإسلامي حشد الأحداث المُتخيّلة؛ كي يرسم مثالاً في الإيمان الصادق؛ الذي تجلى في سلوك الحواريين.

ب- توفير حاجيات الجماعة دون أن تطلب ذلك:

تعدّدت في النصوص المقدسة الآيات التي تعلّقت بهذا النوع، ويُعدّ المسيح أبرز من أتى بالآيات دون أن يُطلب منه ذلك، وفي هذا العنصر نقف على بعض آياته التي وردت في **الأناجيل** مبرزين الفارق القائم بينها وبين الآيات؛ التي أتى بها تلاميذه من بعده.

ب-1- مداواة الأمراض المستعصية:

ذكرت **الأناجيل** أنّ يسوع شفى أكثر من ثلاثين شخصاً، وقد تعلّقت مداواة المسيح للمرضى ببعض الأفراد، ولم تقتصر على مدينة دون أخرى.

ثبت بالأحداث المُتخيّلة التي عالج فيها المسيح أمراضاً مستعصية

الحدث	المكان	متّى	مرقس	لوقا	يوحنا
إبراء المجنون في المجمع	كفرناحوم	-	26-23 /1	35 /4	-
إبراء حماة بطرس		10 /8	31-30 /1	39 /4	-
إبراء المرضى في المساء		17-16 /8	34 /1	40 /4	-
إبراء الأبرص		3 /8	42-41 /1	13 /5	-
إبراء خادم قائد المئة		13-5 /8	-	7-1 /7	-
إبراء المفلوج		7-1 /9	11-3 /2	26-18 /5	-
شفاء المرأة التي نزفت دماً		22-20 /9	34-25 /5	48-43 /8	-
إعادة البصر لأعميين		31-27 /9	-	-	9-1 /5
إبراء المجنون الأعمى الأخرس		23-22 /12	-	15-14 /11	-
إبراء المجنون الأخرس		33-32 /9	-	-	-
إبراء المشلول		8-2 /9	6-1 /3	11-6 /6	-
إبراء المرأة ذات المرض المزمن	الجليل	-	-	17-11 /13	-
إبراء الرجل المستسقي		-	-	14-1 /14	-
إبراء المولود الأعمى	أورشليم	-	-	-	17-1 /9
إبراء ابن خادم الملك	قانا الجليل	-	-	-	54-46 /4

الحدث	المكان	متّى	مرقس	لوقا	يوحنا
إبراء مجنونين	جدرة	8/ 28-34	2/ 3-11	8/ 26-39	-
إبراء ذي اليد اليابسة	اليهودية	12/ 10-13	3/ 1-5	6/ 6-11	-
إبراء ابنة الكنعانية	قرب صور	15/ 21-28	7/ 24-30	-	-
إبراء الأصم الأبكم	المدن العشر	-	7/ 31-37	-	-
إعادة البصر إلى الأعمى	صيدا	-	8/ 22-26	-	-
إبراء الولد المصروع المجنون	جبل التجلي	17/ 14-21	9/ 17-29	9/ 37-43	-
إبراء البُرص العشرة	السامرة	-	-	17/ 11-17	-
إعادة البصر لأعميين	أريحا	20/ 30-34	-	-	-
إبراء أذن ملخس	جشيماني	-	-	22/ 50-51	-

تعلقت معجزات المداواة، في أغلب الأحيان، بالأفراد، وقد كان ذلك سبباً في انتشار أخبار المسيح، وتحوّله إلى ظاهرة اجتماعية يقصدها الناس من كل حدب وصوب، فعلى الرغم من تنوع الأمراض فإن الجامع بينها أنها من جنس الأمراض المستعصية مثل العماء والخرس والجنون والبرص والشلل[1]، وهي أمراض «لم يكن للطبّ المعاصر للمسيح القدرة على مداواتها»[2].

(1) قدّمت الروايات الإنجيلية يسوع نبياً لجميع بني إسرائيل، فلم يكن خاصاً بفئة معينة دون أخرى، ولم تقتصر تعاليمه على مدينة أو منطقة بعينها دون غيرها، على أن ما يلفت الانتباه أن العجائب التي نُسبت إلى يسوع، على الرغم من كثرتها، محدودة نوعاً.

(2) المسعودي، حمادي، مُتخيّل النصوص المقدسة، مرجع سابق، ص191.

ركّز كتّاب **الأناجيل** على هذه الأصناف من الأمراض بالنظر إلى الصعوبات التي تواجه كل من حاول معالجتها من جهة، ومن جهة أخرى حرص الرواة على جعل هذه المعجزات لا تقتصر على أماكن معينة دون غيرها.

إن من شأن تكرار هذه العجائب المتعلقة بأمراض متشابهة أن يقضي على «شعور الاندهاش والانبهار لدى متقبّل هذه الآيات»[1]، ويبعث في نفسه مللاً، فتفقد الأحداث المُتخيّلة قيمتها التأثيرية، بيد أن في تكرار تلك العجائب دلالات خاصة متصلة بسعي مدوني **الأناجيل** إلى رفع المسيح إلى مصاف الآلهة، فلئن كان البشر بحاجة إلى سنين وإلى جهد ومثابرة من أجل تجاوز عاهة ما، فإن المسيح كان يأتي بهذه المعجزات بكل يسر دون مشقة أو مكابدة؛ بل إن الأناجيل جعلته في ثلاث مناسبات يداوي أمراضاً مستعصية بكل يسر؛ إذ كانت العاهات ترفع عن المرضى بمجرد أن يضع المسيح يده على المصابين، أو بمجرد كلمة ينطق بها، فإذا هو قادر بذاته على الإتيان بتلك الأشياء بمحض إرادته متى شاء.

بيد أن ما يشدّ الانتباه أن إحياء الموتى ومداواة الناس أفعال نسبت بعد صلب يسوع إلى بعض تلاميذه، ولا سيما بطرس[2] وبولس، ففي أعمال الرسل: (3/ 1-10) شفى بطرس كسيحاً على عتبات الهيكل، بما للمكان من دلالات خاصة بالعقيدة اليهودية، وقد شفاه بالكلمة وباسم المسيح[3]؛ بل إن

---

(1) المرجع نفسه، ص191.

(2) إن الأحداث المُتخيّلة في رسولية بطرس لم ترِد في شكل واحد، إذ يمكن تبيُّن أربعة أشكال هي:

1/ الأحداث المُتخيّلة التي لم يقم فيها بطرس بأي عمل.

2/ الأحداث المُتخيّلة المتمثلة في شفاء المرضى وإحياء الموتى.

3/ الأحداث المُتخيّلة المتمثلة في معرفة بطرس الغيب.

4/ الأحداث المُتخيّلة النابعة من الرؤى.

(3) أعمال الرسل: 3/ 6.

الرواة جعلوا ظلّه شافياً؛ إذ كان «النَّاسُ يَحمِلُونَ المَرضَى عَلَى فُرُشِهِم (...) إلَى الشوَارِعِ، لَعَل ظِل بُطرُسَ عِندَ مُرُورِهِ يَقَعُ عَلَى أَحَدٍ مِنهُم فَيَنَالَ الشفَاءَ»[1].

الغاية من هذه الأخبار حمل القراء على تصديق المعجزات والعجائب التي حدثت على يد بطرس، وإضفاء هالة من التقدير عليه[2].

إن مداواة التلاميذ لأصحاب العاهات قام في مستوى الشكل على محاكاة لما نسب إلى المسيح[3].

ب-2- إحياء الموتى:

كان همّ مدوني **الأناجيل** خلق منظومة دينية تستوعب حدث صلب المسيح، وفي هذا الإطار نهضت العجائب المتكررة المنسوبة إليه بدور الدليل القاطع، الذي يرسّخ الحقيقة الدينية القائلة بألوهيته[4]. ومن آيات ذلك أنّ **الأناجيل** لم تكتفِ بمنح المسيح القدرة على مداواة الأمراض المستعصية؛ بل جعلته يبعث أمواتاً ثلاثة في ثلاثة أمكنة مختلفة، هي: (كفر ناحوم، بيت عنيا، نايين)، على النحو الآتي:

---

(1) أعمال الرسل: 5/ 15.

(2) جعل الراوة الرسول بطرس يشفي المرضى بالقول أو بالظل (أعمال الرسل: 9/ 33-35)، وبذلك تحوّل بطرس من مجرد تلميذ من تلاميذ المسيح إلى كائن مفارق أشبه ما يكون بالمسيح.

(3) نشير في هذا المجال إلى أن أفعال المسيح بدورها كانت محاكاة لأفعال إيليا، الذي أتى بجميع هذه العجائب قبل يسوع وتلاميذه. انظر: عبد الملك، بطرس، في قاموس الكتاب المقدّس، مرجع سابق، ص144. وانظر كذلك: ملوك الأول: 17/ 17-24.

(4) إن القول بألوهية المسيح لم يكن من جوهر العقيدة المسيحية إلى حدود سنة 325م، التي انعقد فيها مجمع نيقية الأول (Nicée)، الذي أقرّ بألوهية المسيح ردّاً على آراء بولس السميساطي (ت 272م) وأريوس (ت 336م).

ثبت بالشخوص الذين أحياهم المسيح

الشخص	المكان	المواضع الإنجيلية
ابنة يايرس (Jairus)	كفر ناحوم	متّى: 9/ 18-26، مرقس: 5/ 22-43، لوقا: 8/ 40-42.
ابنة أرملة	نايين	لوقا: 7/ 11-17.
لعازر (Lazarus)	بيت عنيا	يوحنا: الإصحاح الحادي عشر

تناولت النصوص الإنجيلية إحياء المسيح للموتى في شكلين: تجلّى **الأول** في التصريح بجملة من الحوادث وذكر أسماء الأموات. أمّا الشكل **الثاني** فتمثّل في الاكتفاء بتعميم الظاهرة دون التخصيص. أما إحياء التلاميذ للموتى، ففي أعمال الرسل بعث بطرس من الموت الفتاة غزالة[1]، وقد يعدّ إحياء بطرس لغزالة امتداداً لما قام به المسيح في إحيائه للموتى[2]، فكلاهما اعتمد اليد والكلمة لبعث الحياة في الجسد الموات.

على أن الروايات الإنجيلية خصّت بطرس بقدرة أخرى هي القدرة على قتل الناس بالكلمة؛ إذ ذكر الإصحاح الخامس من أعمال الرسل ما كان بين بطرس وحنانيا وزوجته سفيرة اللذين باعا حقلاً لهما في سبيل رعاية المؤمنين، لكنهما احتفظا بجزء من الثمن، وأعطيا بقية المال للرسل، على أن «الروح القدس» أوحى بالأمر إلى بطرس الذي عاقبهما بأن أماتهما بوساطة الكلمة[3].

---

(1) أعمال الرسل: 9/ 40.

(2) نشير في هذا المجال إلى أن جملة من هذه الأحداث المُتخيّلة نُسبت في العهد القديم إلى إشعياء؛ الذي كانت له القدرة على مطالعة الغيب مثل الحروب (انظر إشعياء: 7/ 17) بالإضافة إلى قدرته على إشفاء المرضى (انظر إشعياء: 38/ 1-8).

(3) إن سلوك حنانيا وزوجته عُدّ في تصور بطرس سقوطاً في شراك الشيطان، وقد كنا نتوقع أن يتمّ منح الزوجين فرصة للتكفير عن ذنبهما، وهو ما لم يحدث إذ قتِلا.

قامت الأحداث المُتخيّلة في هذه الحادثة على بُعدين: **أولهما** قدرة بطرس على العلم بالغيب (ما قام به حنانيا وزوجته سفيرة سراً)، **وثانيهما** تمثّل في قدرة بطرس على السيطرة على الموت بوساطة الكلمة.

لا يتسنى فهم مهلك حنانيا وسفيرة إلا بالنظر في الوضع السائد آنذاك، فلقد كانت دعوة التلاميذ في تلك الفترة خاصة بالجماعة اليهودية، ولم يكن الرسل على ثقة تامة بإيمان جميع من أعلن قبوله بكلمة المسيح مخلّصاً، ويبدو الحكم الذي تمّ إصداره في حقّ حنانيا وزوجته سفيرة انعكاساً لشعور عام كان متفشياً بين الجماعة المؤمنة بيسوع، والتي كانت تشعر بالاضطهاد، وبأنها مهددة في وجودها[1].

ما نُسب إلى بطرس من أفعال حوّله من مجرد تلميذ إلى عماد كنيسة الربّ؛ إذ كانت له السلطة المطلقة في الحلّ والعقد[2]، بيد أن الفارق بين الأحداث المُتخيّلة المنسوبة إلى المسيح والأحداث المنسوبة إلى بطرس أنّ **الأول** كان يقوم بهذه العجائب من نفسه، أمّا **الثاني** فكان يستند في كل ما يقوم به إلى الأول، من ذلك أن بطرس قبل إحيائه لغزالة صلى للربّ[3].

كان راوي أعمال الرسل حريصاً على إبراز المرجعية التي استمد منها الرسول بطرس معجزاته[4]، فلئن كان المسيح يجري هذه المعجزات كي

(1) ظهرت في تلك الفترة اضطرابات قادتها حركات دينية سياسية قادها يهود أمثال ثوداس ويهوذا الجليلي (أعمال الرسل: 5/ 36-37)، وقد اتخذت السلطة من هذه الحركات موقفاً حازماً، ويبدو أن السلطة الرومانية كانت تنظر إلى رسل المسيح بريبة، ما مثّل قيداً جديداً يضاف إلى القيود التي وضعتها الحركات الدينية والكهنوتية اليهودية على الرسل، وقد كان الرسل معرّضين للاضطهاد والسجن في أي لحظة.

(2) نشير في هذا المجال إلى أن الأناجيل صوّرت بطرس في هيأة الإنسان الذي ينتابه ما ينتاب غيره من البشر من خوف وحُبّ للذات، إذ شكّ في المسيح (متّى: 4/ 29)، وأنكر انتماءه له (المسيح) عند محاكمته (لوقا: 22/ 55-62).

(3) أعمال الرسل: 9/ 40.

(4) أعمال الرسل: 3/ 16، 4/ 30.

يؤكد أنه «ابن الله» باعتبار أفعاله أفعالاً دالة على قدرته المطلقة على الخلق والبعث، فإن بطرس كان يفعل ذلك كي يرفع راية المسيح، ويؤكد أنه وسيط بين البشر والربّ يسوع.

وبناء على ذلك نقول: إن ما نسبه مدونو **(العهد الجديد)** من أفعال إلى بطرس تحاكي أفعال المسيح محاولة لفهم الدور الذي نهض به هذا الرسول في الأخذ بيد الكنيسة، فهو المؤتمن على الخراف، بيد أنّ هذه المنزلة أخذت بالتراجع مع انضمام بولس إلى جماعة المسيح[1].

وقد نهضت الأحداث المُتخيّلة بدور مهم في المساواة بين الرجلين في المنزلة الروحية والقيادية عند التلاميذ، وسائر المؤمنين[2].

---

(1) بيّنت النصوص المسيحية أن الله كان يرعى بولس؛ إذ زلزل الله الأرض، وفتح أبواب السجن تلبية لصلاة بولس وسبيلا، وقد كان هذا الحدث المُتخيّل سبباً في إيمان السجّان وأهله (أعمال الرسل: 16/ 25).

(2) نُسِب إلى بطرس وبولس من العجائب ما لم يُنسب إلى غيرهما من الرسل، وذلك على النحو الآتي:

ثبت بأهم الأحداث المُتخيّلة

التي وقعت على أيدي رسل المسيح

الرسول	نزول الروح القدس على الرسول	مداواة المرضى	إحياء الموتى	إخراج الأرواح	العلم بالغيب
بطرس	+	+	+	+	+
بولس		+	+	+	+
فيلبس		+	–	+	–
جميع الرسل		–	–	–	–

ونحن إذا ما قارنّا بين العجائب التي أتى بها بطرس وما نُسب إلى بولس[1]؛ ألفينا تقارباً واضحاً في مستويين هما نوع الأحداث[2] وكيفية وقوعها.

حاول الرواة المماهاة بين بولس وبطرس، وهو ما تطلب منهم بناء صورة مشرقة للرسول بولس، إذ تمّ وضع أعماله في الكفة نفسها التي وُضعت فيها أعمال بطرس، ولكي يمنحوا بولس صفة القداسة جعلوا أفعاله امتداداً لأفعال المسيح وعجائبه، فحظي هذا الرسول بمواهب المسيح، بما في ذلك القدرة على إحياء الموتى[3].

ب-3- إخراج الأرواح الشريرة:

نُسبت إلى بطرس في أعمال الرسل القدرة على إخراج الأرواح الشريرة في مناسبة واحدة[4]. أمّا بولس فنُسِب إليه هذا الأمر في مناسبتين[5]، ففي

(1) شفى بولس المرضى، ولا سيما أولئك الذين بدا مرضهم عصياً، مثل الكسيح الذي كان يقيم في مدينة لِستَرة (أعمال الرسل: 14/ 8-11)، وفي مالطة شفى والد بوبليوس وجميع المرضى (أعمال الرسل 27/ 7-10) إلى درجة «صَارَ [فيها] النَاسُ يَأخُذُونَ المَنَادِيلَ أَوِ المَآزِرَ التِي مَست جَسَدَهُ، وَيَضَعُونَهَا عَلَى المَرضَى، فَتَزُولُ أَمرَاضُهُم، وَتَخرُجُ الأَروَاحُ الشريرَةُ» (أعمال الرسل: 19/ 12).

(2) إنّ الأعمال التي قام بها الرسل تؤكد أنهم متفاوتون في القدرة على الإتيان بالأفعال، ففي الرحلات الثنائية التي كان أحد طرفيها بولس أو بطرس، نجد الطرف الثاني برنابا أو سيلا لا يقوم بأيّ دور في تحقيق الحدث المُتخيّل؛ إذ تظل الكلمة الفصل بيد الرسول الأول. زد على ذلك أن الأحداث المُتخيّلة في أعمال الرسل اختلفت باختلاف الرسل، وطبيعة الفضاءات التي مارسوا فيها أعمالهم، وهي في المجمل لا تعدو أن تكون إما إعادة لما عرفه «أنبياء العهد القديم»، وإما إعادة لما أتاها يسوع.

(3) أعمال الرسل: 20/ 9-12.

(4) أعمال الرسل: 5/ 16. وقد دلت العبارة الواردة في الآية على وقوع هذا الأمر في العديد من المرات.

(5) أعمال الرسل: 19/ 12، 16/ 16-18.

المناسبة الثانية أخرج بولس روحاً نجساً سكن عرّافة، وقد تميز الخبر المتعلق بهذه الحادثة بنقل بعض أقوال الروح النجس الذي بيّن صلة بولس بيسوع بقوله: «هَؤُلَاءِ (...) عَبِيدُ اللهِ العَلِي، يُعلِنُونَ لَكُم طَرِيقَ الخَلَاصِ»[1]. وقد تمّ طرد الروح من جسد العرّافة بفعل الكلمة وباسم يسوع. وقد تعمد مدونو أعمال الرسل جعل الروح يسكن عرافة، بالنظر إلى ما عَلِق بالعِرافة من سمات دالة على الشيطان في الثقافة المسيهودية. وفي المقابل إن قدرة بولس على إخراج الروح إقرار بانتصار الرسول على الشيطان.

إن ألمُتخيّل في هذه الوقائع نهض بدور رئيس يتعلق بنشر الديانة المسيحية؛ إذ كان الحدث المُتخيّل أنجع الطرق في كسب المؤمنين، وتحقيق كلمة الله يسوع، فقدرة كلّ من بطرس وبولس على طرد الأرواح الشريرة من الأجساد على صلة بما أعطاه يسوع لتلاميذه جميعاً من قدرات، وما وهبهم من روح[2]. فقدرة الرسول على إخراج الأرواح النجسة دالة على انتماء هذا الرسول أو ذاك إلى المسيح من جهة، ومن جهة أخرى عدّ طرد الأرواح النجسة من الأجساد طهارة شأن الشفاء من المرض[3].

الأحداث المُتخيّلة، بصرف النظر عن الطرف الذي أنجزها، تشترك في البُعد الإيحائي، ففي القول بألوهية المسيح تلميح إلى مضمون العقيدة الجديدة؛ ذلك أنّ مغادرة الروح للجسم علامة دالة على انتهاء الدين القديم وميلاد الدين الجديد، فالروح الجديد الذي حلّ في جسم الميت هو روح الله، بما للكلمة من دلالات على الطهر، والنقاء الروحي، فالجسد الذي أحاطته النصوص التوراتية بجملة من النواهي والأوامر المتصلة بمختلف

(1) أعمال الرسل: 16/ 17.

(2) متّى: 10/ 2.

(3) نظرت أسفار التوراة إلى المشلول والأصم والمجنون نظرة سلبية، فهم مسكونون بروح خبيث، وقد كان ذلك سبباً في عدم السماح لهؤلاء المرضى بالبقاء بين الشعب؛ بل حُجر عليهم دخول قدس الأقداس.

الطقوس (الصلاة...) تحوّل مع المسيح إلى مجرد وعاء يحتضن الروح[1]، فالأجساد تظلّ خبيثة، وإن بدت للعيان سليمة لا عيب فيها، فلا سلامة للأجساد بعيداً عن سلامة الروح.

ب-4- إكثار الموجود:

روت **الأناجيل** أخباراً كثيرة قام فيها المسيح برفع النقص الذي أصاب الجماعة؛ إذ ذكرت جميع الأناجيل أنّ يسوع وفّر الأكل لخمسة آلاف من أتباعه، وذلك بإكثار الخبز والأسماك لهم، ففي **الأناجيل** «أَخَذَ يَسُوعُ الأَرغِفَةَ الخَمسَةَ، وَالسمَكَتَينِ، وَرَفَعَ نَظَرَهُ إِلَى السمَاءِ وَبَارَكَ (...) فَأَكَلُوا جَمِيعاً، وَشَبِعُوا»[2].

يكتسب هذا الحدث المُتخيّل أهميته من جهة كونه دالاً على ماهية أفعال المسيح؛ إذ لم يعد يتمتع بمعجزاته فئة معينة (المرضى، الموتى...)، بل أصبحت الجماعة بمختلف انتماءاتها المذهبية (الفريسيون، الصدوقيون...) تحظى بكرامات المسيح، أضف إلى ذلك أنّ هذا الحدث وسّع دائرة الشهود (المدن). واللافت للانتباه أن القدرات المنسوبة إلى يسوع في الأناجيل (باستثناء تحويل الخمر إلى ماء) امتلكها بعد تعميد يوحنا المعمدان له في نهر الأردن، وبعد اجتيازه اختبارات الشيطان التي مثّلت حدثاً مفصلياً؛ إذ انتصر فيها المسيح على قوى الظلام والموت، وآية ذلك قدرته على مداواة المرضى، وإحياء الموتى، وإخراج الأرواح الشريرة من الأجساد (الجنون)؛ ذلك أنّ تلك الأمراض كانت تعدّ من مسّ الشيطان ونجاسته.

---

(1) يعود هذا التصوّر، في تقديرنا، إلى الخلفيات الفكرية التي شكّلت المنظومة الدينية المسيحية التي بدت متأثرة بالنزعة الأفلاطونية (نسبة إلى أفلاطون (Platon) (425-347 ق.م)) من جهة، وبالنهاية المأساوية للمسيح، وما نشأ عنها من خيبة آمال دفعت اليهود إلى القول بثنائية اللاهوت والناسوت من جهة أخرى.

(2) مرقس: 6/ 41-42، متّى: 14/ 15-21، لوقا: 9/ 10، يوحنا: 6/ 1-14.

إنّ هذه الأحداث المُتخيّلة ذات ميسم خاص يعسر معه نعتها بالمعجزات، فهي لم تقم حجة في وجه خصم، أو معاند، أو مجادل، أو متحدٍّ؛ بل كانت تلبية لحاجة فردية، أو جماعية، أو هي صادرة من المسيح لتقديم عبرة أو موعظة، على أنّ جميعها قدّم تصوّراً مخصوصاً للإيمان، فالعجائب لا تقع لأنّ المسيح راغب في ذلك، وإنما كان لا بدّ من توافر الإيمان الصادق في المنتفع بمعجزات يسوع.

ما انفكت هذه الأحداث تخبرنا عن دعائم العقيدة الجديدة، ففي ظاهرها تأسيس جديد للعلاقات الاجتماعية، فالمرض الذي عُدّ نجاسة ودليل عقاب إلهي تحوّل إلى عامل من عوامل التآزر والتآخي، على أننا نعثر في ثنايا تلك الدعوة الإنسانية على تصوّر جديد لماهية المسيح، فبمجرد التعميد تحول يسوع من إنسان إلى «ابن الله»[1].

جميع تلك الأحداث تُعدّ انتصارات للسيد المسيح على الأرواح الشريرة، وهي إلى جانب ذلك تعبّر عن حقيقة العقيدة الجديدة، فلئن أعلن المسيح أنه ما جاء إلا ليكمل ناموس موسى، فإنه ألغاه بشكل أو بآخر؛ إذ أرسى «موسى الجديد» دعائم شريعة المحبة بدلاً من شريعة الطقس.

خاتمة الفصل:

تناولنا، في هذا الفصل، شكلين من أشكال الآيات، هما التسخير وتوفير النبي حاجيات الجماعة، ففي ما يتعلق بالشكل الأول تعدّدت مظاهر التسخير في النصوص المقدسة، فمنها ما اتصل بالحيوان، ومنها ما اتصل بعناصر الطبيعة، ومنها ما اتصل بالكائنات الغيبية. وقد حللنا بعض الأحداث المُتخيّلة، التي نهضت فيها تلك الكائنات والعناصر بأدوار مختلفة خدمة للنبي، وتنفيذاً لإرادته[2].

---

(1) متّى: 3/ 17، مرقس: 1/ 11، لوقا: 3/ 22.

(2) نشير في هذا المجال إلى أنّ ثمة أدواراً عديدة أخرى نهضت بها الكائنات الغيبية =

على أنّ ما يلفت الانتباه في النصوص الثلاثة، في استدعائها المخلوقات الغيبية والحيوانات...، اختلافُها في تحديد أدوارها وماهيتها، ففي بعض مواضع النصّ التوراتي نهضت بدور الوسيط بين الربّ الإله والنبي، وفي مواضع أخرى قامت عناصر الطبيعة بحماية النبي ومن معه من جهة، ومن جهة أخرى ألحقت الأذى بخصومه وأعدائه.

وهو تصوّر ألفيناه موجوداً في النصّ القرآني، الذي عدّ انفلاق البحر أمام موسى حماية للنبي، ونصرة من الله لعباده المؤمنين، بيد أننا وجدنا بعض الدلالات التي تميز بها النصّ الإسلامي، ففي قصة سليمان كان الهُدهُد مساعداً للنبي في نشر كلمة التوحيد؛ بل إنه حدد لسليمان ما يجب عليه فعله، فإذا الحيوان قام معلماً للنبي، وكان حرصه على نشر التوحيد كحرص سليمان، وإذا الهُدهُد لا يقوم خادماً للنبي؛ بل كان كلاهما خادماً لله؛ إذ بيَّن النصّ القرآني أن قدرة النبي على تسيير تلك العناصر مأتاها الإرادة الإلهية التي من دونها يعجز النبي عن تسخيرها[1].

وقد تفرد النصّ الإنجيلي بردّ كل العجائب إلى إرادة المسيح دون غيره؛ إذ وقعت تلك الأحداث، في أغلب الأحيان، في فضاءات مفتوحة أمام أعين جمع غفير من الناس، وقد اتسمت الأحداث بالتكرار، فهي لا تختلف إلا في الأمكنة، على أن تكرار الحدث وتنوع الأماكن التي وقع فيها عُدّ شكلاً من أشكال توسيع دائرة الشهود على ألوهية المسيح.

ما من شكّ في أنّ القول بقدرة النبي على تسخير الكائنات الغيبية عبّر عن رغبة الإنسان في السيطرة على كلّ ما من شأنه أن يهدد سلامته، المرئي منه وغير المرئي، ولكن التسخير نهض في النص المقدس بدور آخر أيضاً،

= والحيوانات وعناصر الطبيعة، لعلّ أهمها معاقبة مضطهدي الأنبياء ومكذّبيهم، وهو ما سنحاول الوقوف عليه في الباب التالي.

(1) انظر: سورة ص: 20/ 35-38.

فهو آية للنبي على اصطفاء الله له خليفة في الأرض من ناحية، ومن ناحية أخرى هو دال على تداخل عالم الإنسان بعوالم أخرى (الحيوان، الجن، الشياطين)، وهو تصوّر -وإن غلب عليه العجيب- يعكس رغبة الإنسان في التواصل مع كلّ ما يحيط به في الكون.

وقد نهضت الكائنات وعناصر الطبيعة المسخَّرة للنبي بدورين مهمّين؛ إذ كانت حجة اعتمدها النبي لإقناع الناس، وحملهم على الإيمان، وكانت منقذة للنبي من المخاطر التي تحيط به، ومهلكة لخصومه.

وفي ما يتصل بهذين الدورين لاحظنا أنّ **الأول** مشترك بين النصوص الثلاثة، في حين كان **الثاني** خاصاً بـ **(العهد القديم والقرآن الكريم)**.

ونحن إذا ما قارنّا بين النصّ اليهودي والنصّ الإسلامي ألفيناهما مختلفين في الشكل والدلالة، **فالأول** عمد إلى تفصيل الأحداث التي سُخّرت فيها الحيوانات، والكائنات الغيبية، وعناصر الطبيعة لخدمة النبي، في حين عمد النصّ **الثاني** إلى الإشارة إلى الحدث كي يُبيّن أنّ الكائنات الغيبية كائنات عاجزة عن إدراك حقائق الأمور، وذلك كي يفصل بين الله وتلك الكائنات.

على أنّ اللافت للانتباه أنّ جميع المواضع المتعلقة بتسخير عناصر الطبيعة، والحيوانات في النصوص الثلاثة، جعلت تلك الكائنات والعوامل الطبيعية تعي الأمر الإلهي، كأنها كائنات عاقلة.

وبناء على ذلك يمكن القول: إنّ النصوص المقدسة لم تخرج على الآفاق الأسطورية، التي تكون فيها جميع المخلوقات قادرة على التواصل بعضها مع بعض، ما يجعل الفواصل بين العجيب والمألوف الواقعي واهية.

أما المبحث الثاني ففيه عالجنا أحداثاً مُتخيّلة، وفّر فيها النبي حاجيات الجماعة، وقد وزعناها على قسمين بالنظر إلى موقف الجماعة من الآيات، ففي **القسم الأول** أتى النبي بالآيات بعد مطالبة الجماعة بها، وفيه ميزنا بين موقفين:

كانت رغبة أصحاب **الموقف الأول** التضييق على النبي، وذاك شأن بني إسرائيل مع موسى في التيه؛ ففي النصّ التوراتي كانت تذمرات بني إسرائيل تزداد، فكلما لبّى لهم الربّ الإله حاجة ألحوا في طلب أشياء أخرى، وهو ما رأينا أنّه شكل من أشكال تذبذبها بين الكفر والإيمان، في حين عمد النصّ القرآني إلى جعل تلك الأحداث دالة على أن الجحود عادة قديمة عند بني إسرائيل، دأبوا عليها منذ غابر العصور، وفي ذلك فضح لليهود المعاصرين لمحمد ﷺ، الذين عمدوا إلى تكذيبه.

أما **الموقف الثاني** فكانت الجماعة فيه راغبة في تجاوز الشكّ إلى اليقين، وذلك شأن الحواريين مع عيسى في النصّ القرآني، فلئن طلب أتباع عيسى المائدة آية تبعث في نفوسهم الطمأنينة، فإنّ النصّ القرآني لم يذكر نزولها؛ بل اكتفى بالإشارة إلى أن الحواريين آمنوا بالله، فكانوا بذلك نقيضاً لبني إسرائيل الذي خرجوا مع موسى.

اختلف دور الأحداث المُتخيّلة المرتبطة بمرحلة الدعوة، وذلك باختلاف الأنبياء ومنازلهم بين أقوامهم، أو بالنظر إلى اختلاف الظروف التي لفّت دعواتهم، أو بالنظر إلى الطرف المستهدف بالأحداث المُتخيّلة (الأتباع، عامة الناس...)، وتجلّى لنا هذا التباين بوضوح في **القسم الثاني** من المبحث الثاني، الذي حرصنا فيه على عدم تحليل الأحداث المُتخيّلة التي قامت بين النبي والقوم على مبدأ التحدي، فالآيات التي عالجنا تمثّلت في مساعدة النبي للجماعة من تلقاء نفسه. وقد ركزنا على طائفة من الأحداث التي تعلقت بالمسيح وتلاميذه في النصوص الإنجيلية (إحياء الموتى...). وقد دلّت تلك الآيات على أمرين، وذلك بالنظر إلى الطرف الذي قام بها، ففي ما يتعلق بالمسيح دلت على أنه الإله المتجسد في هيأة إنسان، أمّا في ما يتعلق بالرسل فبيّنا أن القدرة على إحياء الموتى، ومداواة الأمراض المستعصية، وإخراج الروح الخبيث، آيات دلّت على أنهم ورثة المسيح، وقد خُصّ بهذه

الآيات كلّ من بطرس وبولس، وما إفرادهما بهذا الأمر إلا محاولة لفهم منزلتهما في قلوب أتباع المسيح.

ولاحظنا أيضاً أنّ مدوني الأناجيل والرسائل كانوا على وعي بما يترتب على جعل التلاميذ يأتون بعجائب المسيح من تماهٍ بين الطرفين، ولكي لا يختلط على الناس أمر التلاميذ وأمر يسوع الإله، جعلوا المسيح يأتي بتلك العجائب دون مشقة أو تعب، في حين كان التلاميذ يأتون بها بالاستناد إليه (اسم المسيح).



خاتمة الباب:

تناولنا في فصول هذا الباب بعض الأحداث المُتخيّلة المتعلقة بـ «النبوة»، فركزنا البحث في أحداث مُتخيّلة اتصلت بأطراف النبوة، وقد سعينا إلى تتبع مراحل زمنية مترابطة، بدءاً من «الوحي» وصولاً إلى منح النبي سلطة على الكائنات الغيبية، وعناصر الطبيعة، ففي **الفصل الأول** حلّلنا دلالات تجليات الآلهة، وأهم صفاتها، فإذا تجسد الآلهة في هيأة إنسان تصوّر له جذور أسطورية، على أنّ (**العهد القديم والعهد الجديد**) حمّلا التجسد دلالات جديدة اختلفت من نصّ إلى آخر، ففي **التوراة** تجسد الربّ الإله للأنبياء أكثر من مرة، فبعد أن تجلّى لإبراهيم ويعقوب كلّم موسى من وراء نار العليقة[1].

وقد كان تجسد الربّ الإله مرتبطاً بالأحداث الرئيسة في تاريخ الجماعة (نشأتها، العهد المقطوع لإسحاق فيعقوب)، فيعقوب بعد مصارعته لله تحوّل إلى رمز للجماعة، وبعد أن اختبر قوته سمّاه الربّ الإله إسرائيل، فإذا التجسد دلّ على الاصطفاء، وعلى شكل من أشكال التأييد الإلهي للأب أو النبي. أمّا في (**العهد الجديد**) فتعلّق التجسد بشخص المسيح الذي نزل من

---

(1) رأينا أنّ تجلّي الربّ الإله من خلال النار امتداد للتصورات الدينية التي سادت في منطقة الشرق، التي عبدت بعض شعوبها النار، وقدستها، بيد أنّ النار في النصّ التوراتي حملت دلالات رمزية أخرى، منها أنّ إله موسى إله عنف وحرق ودمار، أما إخراج موسى إلى الصحراء، وجعله راعياً، فمثّل مرحلة استعاد فيها النبي صفاء الأجداد ونقاوتهم.

السماء، وإليها رجع، فإذا دلالات التجسد ماثلة في صلب المسيح؛ إذ تحوّل يسوع من مجرد نبي إلى إله تجسد في هيأة إنسان ردحاً من الزمن.

وقد تعمّدت النصوص الإنجيلية القول بتجسد الإله كي تؤسس مقولة الفداء، وتحدِث انسجاماً بين الآمال التي عُلِّقت على المسيح (المخلّص) وما انتهى إليه من فشل، فإذا التجسد يعيد تأسيس المفاهيم التوراتية، فالخلاص الحقيقي يكون بترك الشهوات الجسدية والانغماس في عوالم الغيب.

أما في ما يتعلق بالرؤى والأحلام، فهي تعدّ من أهم أشكال الوحي؛ ذلك أن علم الأنبياء من علم الإله، وبيّنا أيضاً أن الأحلام التي فسرها أنبياء **(العهد القديم)** تعلقت بمصائر ملوك الأمم الأخرى.

وكانت تفاسير النبي سبباً في سطوع نجمه مخلّصاً للعباد والبلاد. وقد نهض النبي في تلك الرؤى والأحلام بدور الوسيط بين الربّ الإله والملوك الطالبين للمعونة، على أن بعض الأحلام قامت على تجلّي الآلهة للنبي أو الأب، فالربّ الإله تجلّى ليعقوب في الحلم واعداً إياه بأن يكون وريث العهد، وصاحب النفوذ على أرض كنعان، وقد ترجم يعقوب ذلك الوعد بأن عمد إلى تغيير أسماء الأماكن، بعد أن أفاق من النوم.

أما أعمال الرسل فعدت الروح القدس مصدر الرؤى التي فتحت أمام الرسل أبواب نشر البشارة بين الأمم الأخرى، فإذا الرؤى شكل من أشكال تجديد العقيدة المسيحية، وإعادة بنائها، فبها تمكّن التلاميذ من تجاوز دعوة المسيح، ومقولاته؛ التي جعلته نبياً خاصاً ببني إسرائيل دون غيرهم.

أما **الفصل الثاني** فخصصناه للنظر في الأحداث المُتخيّلة الدالة على بعض «صفات الأنبياء» انطلاقاً من مِحن عاشوها، دلت على ما ميزهم من غيرهم، وما أهّلهم للاتصاف بالنبوة؛ إذ ابتلى الله الأنبياء بمِحن متنوعة، تعددت دلالاتها من نصّ إلى آخر؛ بل إن المحنة الواحدة لم تتعلق بها الدلالات نفسها.

وفي هذا المستوى بيّنا أن إبراهيم في النصّين لم تكن له غاية واحدة، فإبراهيم (**القرآن الكريم**) جاء بالابن يريد نحره امتثالاً لله، في حين جاء إبراهيم في النصّ التوراتي بالابن يختبر به الإله، فإما أن يعرض الربّ الإله عن طلبه، ويكون صادقاً في ما وعده به من أنه سوف يكثر نسل إسحاق، وإما أن يصرّ على طلب إسحاق قرباناً، فيكون الإله كاذباً في وعده، وبذلك أباح لإبراهيم نقض العهد القائم بينهما.

وبيّنا أنّ افتداء الله لإسحاق حدث ثري بالدلالات الرمزية، منها أنّ العهد الذي أسسه الربّ الإله مع إبراهيم، فإسحاق، لا صلة له بالعهود التي قطعتها آلهة كنعان مع أمم تلك المنطقة، فإذا إسحاق القربان يمحو آلهة كنعان وقربانها.

إن إحالة مِحن الأنبياء والآباء على تاريخ بني إسرائيل وعلاقتها بالربّ الإله أمر لم يقتصر على محنة إبراهيم؛ بل طال محناً أخرى منها محنة أيوب الذي تعددت مظاهر ابتلاء الله له، فأيوب (**العهد القديم**) رأى في المِحن التي لحقت به ظلماً مسلّطاً عليه، وهو ما دفعه إلى التجديف على الله في بعض الأحيان[1].

وقد رأينا أنّ مراوحة أيوب بين التجديف على الله والامتثال لأحكامه تعبير رمزي عن علاقة بني إسرائيل بربهم؛ إذ راوح بنو إسرائيل بين الكفر والإيمان أكثر من مرة[2]، في حين دلت الأحداث المُتخيّلة المتعلقة بأيوب

(1) ذهب جون بوتيرو، في ولادة إله (مرجع سابق)، إلى أن محنة أيوب تكشف عن وجود تصورين، أولهما: يمثّله أيوب الذي يشعر بأنه مظلوم، أما ثانيهما: فيمثله الأصحاب الذين اختزلوا الرؤية الإسرائيلية القديمة القائلة: إن الخاطئ هو الوحيد المعرّض للعِقاب الإلهي.

Jean Bottéro, Naissance de Dieu, (op. cit.), p. 293.

(2) تميّز النصّ التوراتي بجعل المِحن التي عاشها أيوب نتيجة رهان قام بين الله والشيطان، ورأينا أنّ ذلك امتداد للتصورات الأسطورية التي كانت تراهن فيها الآلهة على مصير الإنسان وإرادته.

في النصّ القرآني على أنه نبي تميز بالصبر، فكان ذلك سبباً في نجاته، وإسبال الله عليه عظيم نعمه، فإذا المخلصون ينالون الجزاء الوافر من جهة، ومن جهة أخرى كان الله قادراً على جعل العسر يسراً.

أما في ما تعلق بمحنة يونان فكانت غيرته من امتثال أهل نينوى لله وراء العِقاب المسلّط عليه، فكان موقفه من أهل نينوى تعبيراً عن موقف الجماعة اليهودية من الأمم الأخرى، في حين أحاط النصّ القرآني ما حدث ليونس بدلالات مخالفة.

كان النصّ القرآني، في تناوله ما حلّ بيونس، يوجّه محمداً ﷺ إلى المسلك القويم في دعوة قومه إلى الإيمان[1]، فعلى النبي أن لا يضعف، وأن يعي أن للاجتهاد حدوداً لا يجب تجاوزها، وتعمّق هذا الطرح من خلال «حادثة الغرانيق»، فرغبة محمد ﷺ في استمالة قريش دفعت به إلى ذكر آلهتهم، فإذا الوحي يبيّن له أن ثمة مسافة فاصلة بين ما يرغب فيه وما يجب عليه القيام به[2].

إن النبي في التصوّر القرآني إنسان يستهويه ما يستهوي سائر البشر، وعبّر عن ذلك النصّ القرآني في أكثر من موضع، أهمها ما تعلّق بيوسف الذي عاش محنة اختزلت ضعف الإنسان، فكان بين النبي وارتكاب المعصية لحظات قليلة، فإذا النبي القرآني يضعف، ويكاد يصغي للنفس الأمارة بالسوء، ولكنّه يتدارك أمره في اللحظة الأخيرة، فإذا الإنسان جُبل على الضعف، وإذا النفس الداء والدواء.

ولاحظنا في هذا السياق أنّ الغموض الذي حفّ ببعض الأحداث فتح

---

(1) القرآن، الصافات: 37/ 140.

(2) بيّنا أنّ أغلب من تناول هذه المسألة بالدرس سعى إلى إيجاد حلول تنفي وقوع الحادثة؛ لاعتقاده بأنّ القول بوقوعها يتناقض مع شروط النبوة، بيد أن ما غاب عن أصحاب هذا التصوّر أنّ ثمة فرقاً بين الوحي وطريقة محمد في التبليغ.

الباب أمام النصوص الحواف للإتيان بعجائب عديدة، فكانت كتب التفسير وأخبار القصاصين أغنى مُتخيّلاً، وأكثر انغماساً في العجيب والغريب[1].

قدّم النصّان المقدّسان الملامح الخلقية والأخلاقية للأنبياء انطلاقاً من حيواتهم الخاصة، وذلك بالوقوف على وضعيات متنوعة، فإذا هم مختلفون أشد الاختلاف، فلئن عُرف بعضهم بقوة الشكيمة، فإنّ البعض الآخر كان بين الضعف والقوة.

أما **ثالث الفصول** ففيه تناولنا بعض آيات النبوة وعلاماتها، فعالجنا بعض ما أتاه الأنبياء تلبية لحاجيات الجماعة، طلبوا ذلك أم لم يطلبوا.

وبيّنا، في هذا المجال، اختلاف دلالات الأحداث في الحالتين، فإتيان النبي بالآيات من تلقاء نفسه سمة تكاد تقتصر على النصوص الإنجيلية، ويندرج ذلك في إطار سعيها إلى إثبات ألوهية المسيح، وتكثيف الشهود، فلقد كانت ليسوع وتلاميذه القدرة على سدّ نقص ألمَّ بالجماعة (بعث الأموات)...، دون أن تطلب ذلك منه في أغلب الأحيان[2].

ولفت انتباهنا أنّ المسيح كان يأتي بتلك الآيات دون مشقة، أما تلاميذه فكانوا يأتون بها بعد الاعتماد على إرادة يسوع، ورأينا أنّ ذلك دال على ألوهية المسيح، أما بالنسبة إلى التلاميذ فكان الأمر دالاً على أنهم ورثة المسيح وخلفاؤه.

أما طلب الآيات من النبي فكشف عن مواقف الشكّ من صدقه، وقد قسّمنا تلك المواقف قسمين: قسم كان شكّ أصحابه باعثاً على الإيمان

(1) نذكر من ذلك أمر البرهان الإلهي، وما كان من أمر الشاهد؛ إذ رأى فيه البعض طفلاً رضيعاً تكلّم في المهد.

(2) نشير في هذا المجال إلى وجود بعض الأحداث التي طالبت فيها الجماعة النبي بأشياء، على أنّ ما ميّزها عدم الإلحاح في الطلب؛ بل كانت ترجو النبيّ تنفيذ حاجياتها، دون أن تضع ذلك شرطاً من شروط الإيمان به، وقد كان تحقيق يسوع لتلك المطالب وراء إيمان الجماعة به إلهاً.

(الحواريون)، وقسم كان شكّ أصحابه باعثاً على التمرد والعصيان، فبنو إسرائيل طلبوا من موسى المؤونة والرزق، فكانت السماء مصدرهما، فإذا القوم يتذمرون ويجهرون بمللهم من المنّ والسلوى، ويعمد أغلبهم إلى مخالفة الوصايا الإلهية، فإذا أقوال الجماعة تختزل مسيرة بني إسرائيل منذ البدء إلى يوم موسى، فإذا هم بين الإيمان والكفر أقاموا. وقد توسع النصّ القرآني في هذه الدلالات بأن جمع بين بني إسرائيل الذين تمردوا على موسى وبني إسرائيل الذين حاربوا محمداً ﷺ، عادّاً إياهم المثال الصارخ على كفر الإنسان وجحوده بفضل الله. فالنصّ القرآني قدّم صورتين متقابلتين: قوم كذّبوا على الرغم مما أبصروا من آيات (**بنو إسرائيل**) وقوم آمنوا وصدقوا بعيسى بمجرد أن أنبأهم (الحواريون) بأن طلبهم سوف يتحقق.

ولم يقتصر نظرنا في آيات النبوة على هذا الجانب؛ إذ وقفنا على دلالات منح النبي القدرة على تسخير الكائنات المرئية (الحيوان...)، وغير المرئية (الشياطين، الجن...)، ومختلف عناصر الطبيعة (الأنواء، الرياح، البحار...).

ففي ما يتعلق بالحيوان نهض بأدوار مختلفة، فكان وسيطاً بين الربّ والنبي، وكان معلماً ومرشداً راسماً مسالك دعوة التوحيد (الهُدهُد مع سليمان)، وتبيّن لنا أيضاً أن النصوص المقدسة لم ترَ في تواصل الإنسان مع سائر المخلوقات والكائنات الحية أمراً عجيباً، فمنذ البدء كان الإنسان والحيوان في تواصل (حية الخلق).

أمّا الكائنات غير المرئية، ولا سيما الشياطين، فبيّن (**القرآن الكريم**) عجزها أمام سلطان النبي، على أنّ سلطة النبي عليها كانت سلطة قائمة على التفويض، فإذا المُسخَّر والمُسخَّر إليه عاجزان أمام سلطة الله؛ الذي بدا صاحب سلطة مطلقة على جميع الكائنات وعناصر الطبيعة التي كانت أداة النبي في إقناع قومه بضرورة الإيمان.

غير أنّ النصوص المقدسة اختلفت في تحديد الدلالات المتعلقة بالعناصر الطبيعية، فهي دالة على فساد اليهود بالنسبة إلى مَن رافق موسى ورأى البحر ينفلق أمامه، وهي دالة على أنّ الإيمان الحقيقي لا يكون عبر الحواس، ففي النصّ الإنجيلي سار بطرس فوق مياه البحر، ولكنّه عندما خاف غرق[1].

وقد تبيّن لنا اختلاف الأدوار المنوطة بتلك العناصر، ففي بعض الأحيان كانت حامية للنبي، وفي أغلب الأحيان كانت خادمة له، ملبّية رغباته، منفذة لإرادته.

وفي هذا المجال لاحظنا أنّ تكليف الأنبياء بالدعوة إلى التوبة، وتقوى الله، قد تزامن مع منحهم آيات وعجائب يقنعون بها الأقوام والجماعات والمدن التي أُرسلوا إليها، فإذا ما صُدّوا وأُهينوا تحولت الآيات (عناصر الطبيعة، الكائنات الغيبية) إلى وسيلة عذاب وانتقام إلهي ينزل بالكافرين والمعاندين.



(1) متّى: 14/ 28-33.

الباب الخامس

مُتخيَّل أحداث نشر الدعوة

مقدمة الباب:

إنّ اعتبار الدعوة إلى توحيد الله مدار النبوة جعلها رسالة أطرافها ثلاثة هي: الآلهة (المُرسِل)، والنبي (المُرسَل)[1]، والأقوام (المرسل إليه).

وقد خوّل ذلك للأقوام القيامَ بجملة من الأفعال، التي ترتبت عليها أحداث مُتخيّلة، ولاسيما إذا ما تمّ رفض النبي ودعوته؛ ذلك أنّ وظائف الأحداث ودلالاتها تتغيّر بمجرد إعراض القوم عن الدعوة، وإدراك النبي أن لا جدوى تُرجى من مخاطبتهم.

إنّ الأحداث المُتخيّلة المتعلقة بمعاقبة الآلهة للأقوام المكذّبة بالأنبياء متميزة عن غيرها من أحداث قصص الأنبياء والرسل، ففي مرحلة المجادلة والتحدي تكون آيات دالة على صدق النبي، فإذا ما انتهى الجدل بين النبي وقومه إلى طريق مسدود، فإنها تغدو العِقاب المدمر الذي يجتث الجماعة من أولها إلى آخرها. ففي **المرحلة الأولى** وظّفت عناصر الطبيعة (المياه، الرياح...)، والكائنات الغيبية (الملائكة...)، لخدمة النبي حيناً، ووسيلة لإقناع قومه بضرورة الإيمان بالله حيناً آخر. أما في **المرحلة الثانية** فتحوّلت جميعها إلى وسائل عقاب.

---

(1) نهض النبي بدورين مختلفين في الرسالة، فهو مُرسَل إليه عندما تكون الملائكة مرسلة، وهو مُرسَل (رسول) عندما يكون بصدد دعوة الأقوام إلى التوحيد.

وفي هذا المجال نتناول جملة من الأحداث الواردة في قصص الأنبياء والرسل، وقد وزعناها على فصول ثلاثة متتابعة زمنياً، وسمنا **الأول** بـ «متخيل أحداث التكذيب»، وفيه نقف على مُتخيّل الأحداث المتعلقة بمواقف الرفض التي اتخذها الأقوام من الأنبياء والرسل، وذلك بالنظر في محاولة قوم إبراهيم إهلاكه من جهة، ومن جهة أخرى نقف على دلالات تمرد بني إسرائيل على موسى في صحراء سيناء. أما الفصل **الثاني** فنعالج فيه بعض المواجهات، التي قامت بين النبي والساحر، في حين وسمنا الفصل **الثالث** بـ: «مُتخيّل أحداث العقاب الدنيوي»، وفيه نبرز المصير الدنيوي للأقوام الذين أبَوا الإيمان، فنقف على دلالات «نبوءات الخراب» من جهة، ومن جهة أخرى ننظر في دلالات توظيف عناصر الطبيعة والكائنات الغيبية لإبادة الأقوام المكذّبة.



الفصل الأول

مُتخيَّل أحداث التكذيب

تمهيد:

تباينت مواقف الأقوام من الأنبياء الذين كُلّفوا بهدايتهم، فمنهم من آمن وأطاع، ومنهم من عصى وتكبر، ومنهم من قام يطارد النبي يريد إهلاكه.

وقد ذكرت النصوص المقدسة طائفة من الأحداث المُتخيّلة المتعلقة بما دار بين الأنبياء وأقوامهم، ومن أبرز هذه المشاهد ما ورد في النصّ القرآني من أمر إبراهيم مع قومه، وما رُوِيَ في (**التوراة والقرآن الكريم**) في شأن بني إسرائيل مع موسى بعد الخروج من مصر.

وتخيّرنا هاتين الحادثتين دون غيرهما لأسباب منها أنّ **الأولى**: حفلت بخرق المألوف، ودلّت على انتصار الله للأنبياء في الشدة. أمّا **الثانية**: فانطوت على دلالات رمزيّة تتعلق بطبيعة العلاقة القائمة بين النبي وقومه؛ إذ تميّز بنو إسرائيل بتقلّبهم بين الامتثال للأوامر الإلهية وعصيانها.

فلماذا رفض القوم دعوة النبي إبراهيم؟ ولماذا أرادوا إهلاكه؟ وما دلالة تذبذب بني إسرائيل بين الكفر والإيمان؟ وما الذي ميّز موقف الجماعة من إبراهيم عن موقف بني إسرائيل من موسى؟

وقد ارتأينا أن نعالج هذه الإشكاليّات ضمن مبحثين، نخصص **الأول** للنظر في «نصرة الله للنبي إبراهيم»، موضحين المرجعيات التي استمدّ منها

النصّ القرآني أحداث المواجهة التي قامت بين النبي وقومه. أمّا **الثاني** فنخصصه للنظر في دلالات «مراوحة بني إسرائيل بين الإيمان والكفر» على الرغم من إدراكهم صدق موسى، محدّدين أهمّ التحويرات التي أحدثها النصّ القرآني في أحداث النصّ التوراتي.

المبحث الأول

نصرة الله للنبي إبراهيم

يُعدّ إبراهيم في النصّ القرآني مهد الأنبياء، وقد تجلّت علاقة الأنبياء به في أكثر من شكل (القرابة، اتّباع صراطه...)، فنحن إذا ما تأملنا الآيات القرآنية المتعلقة به ألفيناها تؤكد صلة جميع الأنبياء به بما في ذلك محمد ﷺ[1].

وفي هذا المجال نشير إلى أنّ علاقة الأنبياء بإبراهيم اختلفت من نصّ إلى آخر، فلئن صوّره (**العهد القديم**) أباً للجماعة اليهودية، فإنّ (**القرآن الكريم**) عدّه أصل الإسلام[2]، فإبراهيم وابنه إسماعيل هما من شيّدا البيت العتيق[3]؛ بل إنّ نشأة الإسلام والمسلمين بدأت يوم ظهر إبراهيم.

وما يلفت الانتباه، في ما يتعلق بالمعالجة القرآنية لأحداث قصة إبراهيم، اقتصارها على ذكر أهم الأحداث التي عاشها النبي، فـ (**القرآن الكريم**) لم يخبرنا شيئاً عن أمر إبراهيم في مصر أو في بلاد كنعان، فلا وجود لأرض موعودة أو شيء من هذا الأمر، فالنصّ القرآني روى في أغلب الأحيان أحداثاً تعلقت بالتجربة الإيمانية لإبراهيم.

---

(1) القرآن، النساء: 4/ 163، النحل: 16/ 119-122.

(2) نشير، في هذا المجال، إلى أن النصّ القرآني سعى في أكثر من موضع إلى إثبات صلة المسلمين بإبراهيم دماً، وذلك بنسبة العرب إلى إسماعيل بن إبراهيم، على أنّ القرآن الكريم -في تقديرنا- لم يركز خطابه على هذا الجانب؛ بل ألفيناه يتعمد استبدال الحديث عن الانتماء الديني بالحديث عن الانتماء العرقي (آل عمران: 3/ 65-67)، وهو بذلك وسّع من دائرة الإيمان.

(3) القرآن، البقرة: 2/ 129، الأنعام: 6/ 163.

مثّل إبراهيم في **(القرآن الكريم)** المثال الذي يقتدي به الأنبياء[1]، وتعود هذه المنزلة المرموقة إلى ما أبداه من قوة شكيمة وصمود عند مواجهته قومه المشركين، وتحديه لهم في أكثر من موضع؛ إذ حطّم أصنامهم وسخر من آلهتهم[2].

منح النصّ القرآني هذه الأحداث دلالات خاصة به، وذلك عندما استعارها للتعبير عن واقع الدعوة المحمدية، فشأن إبراهيم مع قومه شأن محمد ﷺ مع قريش يوم دخل مكّة فاتحاً. فهما إلى جانب اشتراكهما في صفة النبوة عاشا محنة الموت؛ إذ أراد قومهما إهلاكهما، فأنجاهما الله.

تفرّد النصّ القرآني بذكر محاولة القوم إحراق إبراهيم انتقاماً لآلهتهم[3] ونحن إذا ما تأملنا هذا الأمر ألفيناه محاكاة لما ذكره **(العهد القديم)** من إلقاء البابليين دانيال وأصحابه في النار، ونجاتهم منها؛ إذ طلب ملك بابل من هذا النبي ومَن معه السجود للتمثال الذي نصبه، فرفَضوا ذلك، فكان عقاب الملك لهم أن ألقى بهم في أتون النار المتقدة، ومن طرائف الأمور أنّ أذىً لم يلحقهم، ما بعث في نفس ملك بابل إعجاباً بإله اليهود[4].

قدّم البابليون دانيال وأصحابه لآلهتهم قرباناً يطهرهم من رجس إله غريب، جاء به بنو إسرائيل، فإذا المُتخيّل حجة على انتماء إله دانيال إلى أرض بابل، وغربة إله النار عن سهولها. أما نار إبراهيم في **(القرآن الكريم)**

---

(1) جمع النصّ القرآني بين إبراهيم ونوح في أكثر من موضع (الصافات: 37/ 83-113، الحديد: 57/ 26)؛ إذ مثّلت نبوة إبراهيم امتداداً لنبوة نوح، وهو ما يجعل من إبراهيم نبياً منخرطاً في خطّ نبوي سابق (النساء: 4/ 163)، وفي ذلك تقليص لصورة إبراهيم التي رسمها الكتاب المقدّس، أضف إلى ذلك أن التصور القرآني فتح الباب أمام محمد كي يوطد دعائم الانتماء إلى إبراهيم، فالقيمة الرئيسة التي تجمع بين الأنبياء هي التكليف الإلهي، وليس العرق، أو الانتماء إلى جماعة ما، أو إلى فضاء جغرافي معيّن.

(2) القرآن، الأنبياء: 21/ 57.

(3) اكتفى العهد القديم بالإشارة إلى حيرة إبراهيم من الممارسات الدينية لقومه.

(4) انظر الإصحاح الرابع والإصحاح الخامس من سفر دانيال.

فنهضت بدور مغاير لنار النبي دانيال في **(العهد القديم)**، فالنار -وإن كانت أداة القوم في تطهير أرضهم[1]- دلت على عظيم قدرة إله إبراهيم؛ ذلك أنّ رفض هذا النبي العودة إلى دين الآباء دفع بالقوم إلى إعداد النار يريدون حرقه انتقاماً لآلهة الحجر، وحماية لأعرافهم بإرجاع إبراهيم إلى دين الآباء؛ إذ خيّر القوم إبراهيم بين النار/الموت وعبادة آلهة الحجر؟ وكذلك فعلت قريش التي نكّلت بمحمد ﷺ يوم أخرجته من مكّة إلى شعابها، وزادت في أذيّته يوم ألّبت عليه العرب، فأساؤوا إليه[2].

ومثلما خيّر القوم إبراهيم بين العودة إلى دين الآباء والموت، فإن سادة قريش جاؤوا محمداً ذات يوم يقولون: يا محمد خذ ما شئت وعد إلى ديننا، وإن لم ترضَ فالسيف بيننا، وكان السيف.

إنّ صورة إبراهيم المواجه للأصنام صورة خاصة بالنصّ القرآني، فلئن حضرت في ثنايا إصحاحات سفر التكوين، فإنّ **(القرآن الكريم)** ركز على هذا الجانب، وتوسع فيه؛ لأنه عكس هواجس محمد ﷺ، وما كان يواجه من مصاعب ومِحن في سبيل نشر دعوته إلى نبذ الشرك، وتحطيم الأصنام، فلقد عبد قوم إبراهيم الأصنام، وعبدت قريش الأصنام أيضاً، ترك إبراهيم قومه، وترك نبي الإسلام أيضاً قومه.

حطّم إبراهيم الأصنام ثمّ غادر الديار. أما الثاني فلم يتمكن من ذلك، وفي ذلك إنباء بالآتي إذ لا بدّ له من الرجوع؛ لأنه ما حطّم الأصنام وما كسر الأوثان، على أنّ الرهان الأكبر الذي يدعو إليه **(القرآن الكريم)** أن يكون إبراهيم ومحمد ﷺ في منزلة واحدة، فهما المؤسسان الحقيقيان للدعوة الإسلامية، وبين السطر والآخر تعبق رائحة تفوّق الثاني على خليل الله،

---

(1) انظر دلالات النار في قصة إبراهيم في: السعفي، وحيد، العجيب والغريب، مرجع سابق، ص387.

(2) رضا، محمد، محمد صلى الله عليه وسلم، مرجع سابق، ص122.

فإبراهيم لم يستطع نشر دعوته بين قومه، أمّا نبي الإسلام فنشر الدعوة بين الغرباء والأهل.

لم يعد النبيان إلى دين الآباء، وإنما أصرّا على الولاء لإله المُتخيّل، ولعلهما أدركا أن المُتخيّل أصل الأشياء، فإبراهيم ومحمد ﷺ كانا واثقين من صدق الله، وقدرته على نصرتهما في لحظة الضيق، أمّا الله فكان يريد اختبارهما أيصدقانه ويثبتان أم يضعفان، فإن صدقا وصبرا كانا من المصطفين، وإن لانا فقد فسد إيمانهما.

الإيمان حيرة وشكّ، ولكنّ الشكّ إذا ما طال بات كفراً وجحوداً، وهو ما تجلّى في مجادلة القوم لإبراهيم في فجاجة؛ إذ ﴿قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّىَ ٱلَّذِى يُحْىِۦ وَيُمِيتُ﴾ [البَقَرَة: 258]، فردّ نمروذ ملكهم ﴿أَنَا۠ أُحْىِۦ وَأُمِيتُ ۖ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأْتِى بِٱلشَّمْسِ مِنَ ٱلْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ ٱلْمَغْرِبِ فَبُهِتَ ٱلَّذِى كَفَرَ ۗ﴾ [البَقَرَة: 258].

بيَّن الحوار ماهية الإيمان، فالبارحة طلب إبراهيم من الله أن يريه كيف يبعث في الطير الميت الحياة، فلما قال نمروذ: أنا أحيي؛ لم يشكّ إبراهيم؛ لأنه وجد في الله ما طلب من برد اليقين، فنراه يضرب الحجة تلو الأخرى كي يفحم نمروذ الذي «أمر [بإبراهيم] فأُلقي في النار»[1]، وقد ألقوه في الجحيم يريدون الثأر لآلهتهم[2]، فإذا هو جالس فيها لا يلحقه أذاها؛ بل لعلّ حرّها لفح وجوه القوم.

ولكن «كيف بردت النار وهي نار؟ [لقد] نزع الله عنها طبعها الذي طبعها عليه من الحر والإحراق (...) ويجوز أن يدفع بقدرته عن جسم إبراهيم -عليه السلام- أذى حرها»[3].

---

(1) القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان، تحقيق عبد الله عبد المحسن التركي، دار الرسالة، بيروت، ط1، 2006م، ج4، ص299.

(2) القرآن، الأنبياء: 21/ 68-70.

(3) الزمخشري، جار الله محمود بن عمر، الكشاف، مرجع سابق، ج4، ص155.

وبناء على ذلك نقول: لا وجود لإله لا يكون للمُتخيّل دور في أفعاله. أما إبراهيم (**القرآن الكريم**)، فالنار لم تنله، وكيف لها أن تنال منه، وهي نار الشرك التي لا تستطيع فعل أي شيء؟

فلو هلك إبراهيم لهلك محمد ﷺ، ولضاع الإيمان بالله الواحد القادر على كل شيء، لقد نجا إبراهيم من نار القوم؛ لأنه من الصابرين المؤمنين الصادقين، ولو أنه أطاع القوم لما نجا من نار العقاب الإلهي. أمّا القوم فرأوا النار تلتهب وإبراهيم لا تطاله ألسنتها، كان وسط النار هادئاً، ثابتاً، لا يتزعزع إيمانه.

لقد كانوا بذلك الفعل يضيعون الفرصة على أنفسهم، فإذا هم من «الأَخسَرينَ»، وكذلك قريش جاءها محمد ﷺ بالمُتخيّل ليلة «الإسراء والمعراج»، فما آمن له إلا رهط من المستضعفين والفقراء.

المبحث الثاني

مراوحة القوم بين الإيمان والكفر

جعل النصّ التوراتي خروج بني إسرائيل من مصر خروج مودّع غير آسف على من ترك، فقبل الخروج نهبوا المصريين ما ملكوا، وتركوا الأرض بوراً، والعمران خراباً[1].

وقد مرّ خراب مصر بمراحل عديدة بدءاً من دعوة موسى فرعون إلى ترك بني إسرائيل وشأنهم، وصولاً إلى انتشار الموت في مصر بمجرد خروج بني إسرائيل منها باتجاه الصحراء التي عاينت فيها الجماعة الموت. فعلى مشارفها كاد فرعون يفتك بهم لولا نصرة الله لهم[2]، وعلى الرغم من أنه كان «يُحَارِبُ عَنـ[هُم]»[3]، أبدَوا، بمجرد عبور البحر الأحمر، الامتعاض، وأظهروا التمرد على موسى، وعصوا ربه أكثر من مرة.

(1) انظر سفر الخروج من الإصحاح السابع إلى الإصحاح الحادي عشر.
(2) الخروج: 14/ 10-12.
(3) الخروج: 14/ 14.

باحت الجماعة في الصحراء بما كانت تكتم، فهي ما خرجت من مصر تريد عبادة الربّ الإله، أو التقرب إليه، وإنما كانت رغبة الفرار من الاضطهاد والعبودية هي التي دفعتهم إلى اتخاذ «يهوه» إلهاً لهم؛ إذ طمع بنو إسرائيل في راحة يصيبونها، فلما نالوا منها يوماً أو يومين تذكروا يوسف يوم طلّق الصحراء وحياة البدو والرعاة، وأدركوا أنّ إله موسى إله صحراء[1] وجدب، وما كانوا للجدب والفقر من المحبين[2]، وما كانوا يرغبون في إله يقيم في الخلاء، وما كانوا يحبون إلهاً يخاطبهم من وراء حجاب؛ إذ قاموا ينحتون من ذهب المصريين إلهاً، وذلك يوم فرّ موسى إلى الجبل، وحجته أنه يصوم الأيام الأربعين، ويخلو بالنفس في حضرة الربّ.

اختار بنو إسرائيل الذهب دون غيره من المعادن؛ لأنه يذكرهم بمصر. وكان هارون أشدّ الناس ولعاً بالعجل، ولا عجب في ذلك، فهو ابن مصر الحضارة والعمران[3].

هكذا أراد بنو إسرائيل أن يخلقوا لهم إلهاً يوازي آلهة سائر الأمم التي تركوها، أو التي مروا بها، فإلههم أو قُلْ «إله موسى» «إله الصحراء» إله غريب، وفي الغرابة ما يبعث الريبة والشكّ في النفوس، من ذلك أنّ هارون الذي قابل الربّ، وأنجز ما طُلب منه لم يرَ في الإله غير شيء محسوس يُرى بالعين، ويمر به القوم صباحاً ومساء.

ما اعتقد القوم أنهم أساؤوا إلى إلههم يوم صنعوا العجل، فالعجل رمز الرخاء والنماء والعزة والجاه، والذهب رمز الثروة والغنى[4]. لقد أحبوا أن

---

(1) انظر صلة إله بني إسرائيل بالطبيعة:
Jean Bottéro, Naissance de Dieu, (op. cit.), p. 72.

(2) الخروج: 14/ 10-12.

(3) أشار جيفري بارندر، في المعتقدات الدينية لدى الشعوب (مرجع سابق)، في الصفحة 40، إلى أنّ المصريين عبدوا العجل أبيس (Apis).

(4) انظر منزلة الذهب عند بني إسرائيل في: عبد الملك، بطرس، قاموس الكتاب المقدّس، مرجع سابق، ص387.

يكون ربهم بينهم يسمع ويرى، فـ «عبادة العجل الذهبي (...) يتطابق فيها الله والصورة وحضور الإله الذي تجسد في العجل، فتحول إلى صورة محسوسة»[1]. أما الربّ فأراد أن يكون فوقهم في غمامة، أو سحابة، أو في لهيب نار في جبل قصي، الصعود إليه وعر، وهو ما تجلّى في «أوامره [لموسى في سيناء] التي حرّم فيها تصوير الله، وعبادة الصور»[2].

هذا التباعد بين التصورين هو مدار التذمرات الكثيرة، التي صدح بها بنو إسرائيل في مناطق عديدة من صحراء سيناء، فالجماعة لم تستطع فهم ماهية الربّ الإله، وفي المقابل لم يستطع هو أن يتخلى عن طبعه، ففي مصر سَفَكَ الدماء، وخرّب، وأبادَ، وفي الصحراء أصابَ القوم بالجوع، والموت، والشقاء.

كانت الصحراء موطن المعجزات والآيات الكثيرة، رحلة نحو الجنوب، فعودة إلى الشمال الشرقي، أربعون عاماً من التيه أو الاختبارات، دلّ طولها على معاناة الجماعة المطاردة، لا وطن لها إلا الصحراء؛ التي كلّما تقدّمت فيها الجماعة ازدادت تذمراً، ففي قلب الصحراء خيّرت الربّ الإله بين أن ينفذ ما تطلب أو تتخذ دونه إلهاً. وفي المقابل ابتلاها الربّ الإله بالخطوب، وضيّق عليها العيش، وكاد يهلكها، فكم مرة شارفت الجماعة على الهلاك عطشى.

الماء عنوان الرحلة، وعمادها الرئيس، منه البدء وإليه المنتهى، فهو عطيّة من الربّ الإله حيناً، وهو آية نقمته حيناً آخر[3]. تلك لعبة الحياة والموت يُحسِن أداءها الربّ الإله، ولا تقل الجماعة عنه إبداعاً في ذلك، فإذا صراع الجماعة مع ربّها يكون بدلاً من صراعه مع إله مصر، وقد كان المُتخيّل خير تصوير لتفاصيل الصراع.

---

(1) فولف، كريستوف، علم الإناسة التاريخ والثقافة والفلسفة، مرجع سابق، ص341.
(2) المرجع نفسه، ص341.
(3) العدد: 20/ 6-11.

خرج بنو إسرائيل بحثاً عن الأرض، ولا أرض دون ماء، فإذا الإله يشدّهم إلى الصحراء، فيوجد لهم عيون الماء[1]. فـ «لم يستطع موسى التعرف على نفسه في شعبه إلا في التيه، وحدها الصحراء -غياب الوطن- تعتبر بالنسبة له [كذا] الأرض، الوطن، الأصل خطر، وتهديد بالموت»[2]. ولم تستطع الجماعة أن تستسيغ فكرة بقائها في صحراء لا أنيس لها فيها غير الموت والقحط، فإذا صراع الجماعة مع الربّ الإله مداره على الأرض، كانوا بمصر على الرغم من الاضطهاد والعبودية ينعمون ببعض خيراتها، ولا غرابة في أن يرى بنو إسرائيل في أرض مصر الجنة الموعودة، فمصر كانت مطمع الشعوب المتاخمة، فهي هبة النيل، أرادها إبراهيم، وأرادها يوسف من قبل موطناً لهما. هي الأرض الموعودة لا أرض كنعان. أوَلم يرسل الربّ الإله إبراهيم إلى أرض كنعان فمضى إلى مصر، أليس في زواجه من هاجر حنين إلى مصر، فالمرأة والأرض سواء، كلتاهما رمز خصوبة ونماء وانتماء[3].

ألم يدخلها يوسف صبياً ولم يغادرها إلا يوم حمل بنو إسرائيل عظامه في التابوت[4]، وكأنهم بحملهم عظامَه يمحون كلّ صلة لهم بمصر؟ أتُراهم ظنوا يوم الخروج، ومعهم رفات يوسف، أن بوسعهم الحصول على أرض لا تقلّ عن أرض مصر خيرات، أم أنهم أدركوا يومها أنها أرض منيعة أبيّة عصية، لا طمع لهم فيها؟

عمد النصّ القرآني، في المقابل، إلى توظيف هذه الأحداث التوراتية بطريقتين مختلفتين، مدار **الأولى** على استدعاء الحدث التوراتي بجميع

(1) Xavier Léon-Dufour, Vocabulaire de théologie biblique, (op. cit.), p. 169.
وانظر مقال الماء في: نجيب، أنطنيوس، معجم اللاهوت الكتابي، مرجع سابق، ص697، 700.

(2) غادامر، هانس جورج، الدين في عالمنا، مرجع سابق، ص130.

(3) Bertrand Révillion, «Le Paradis», (op. cit.), p. 38.

(4) الخروج: 13/ 19.

تفاصيله، وتغيير السياق النصي. أمّا **الثانية** فقوامها ذكر جملة من الأحداث مع تغيير الفواعل، ففي النصين ذكرٌ لامتعاض بني إسرائيل من الفاقة [1]، وعدم عودتهم إلى مصر بعد مهلك فرعون؛ إذ ضربوا في أرض الله شرقاً وغرباً جنوباً وشمالاً.

بيد أنّ النصّ القرآني تميّز بأن جعل بني إسرائيل في رحلتهم يتعرّفون إلى أقوام كان أهلها يعكفون على الأصنام، وقد أبدى بنو إسرائيل إعجابهم بتلك الأصنام؛ إذ قالوا لموسى: ﴿ٱجْعَل لَّنَآ إِلَٰهًا كَمَا لَهُمْ ءَالِهَةٌ﴾ [الأعراف: 138]، فأجابهم: ﴿إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ ۝١٣٨ إِنَّ هَٰٓؤُلَآءِ مُتَبَّرٌ مَّا هُمْ فِيهِ وَبَٰطِلٌ مَّا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ۝١٣٩ قَالَ أَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْغِيكُمْ إِلَٰهًا...﴾ [الأعراف: 138-140].

الله من جهة، وأصنام الأقوام الأخرى من جهة أخرى، وبين هذه وتلك مسافات لا تقاس ولا تعدّ، وإذا فرعون مصر يعود إلى القصة من جديد، وقد تسربل بثياب الأصنام، فتحرك في النفوس الضعيفة حنين إلى جنة الأرض/ مصر وإلهها.

تميّز موسى في جميع مراحل الدعوة بالثبات وشدة الشكيمة؛ إذ وصفه **(القرآن الكريم)** بكثرة الثقة بالله؛ إذ يكاد لا ينتابه شكّ، ولا يعرف الوهن إلى قلبه طريقاً، ولا سيما بعد ملاقاته للسحرة؛ إذ كان حريصاً على طاعة الله ما استطاع.

ومن مظاهر طاعته لله أن عجّل للقاء ربه يوم واعده مرضاة له[2]، فترك القوم يخلفه عليهم هارون، بعد أن حذره من مغبة اتّباع المفسدين.

خرج موسى من المضارب يقصد جبلاً يلاقي فيه ربه، فخفّ عن كتف الجماعة عبء، فموسى كان شديداً على قومه، يأخذهم بالبأس والقسوة عندما يتعلق الأمر بالله. فحين ولّى موسى وجهه شطر الجبل، ولّت الجماعة

(1) القرآن، الأعراف: 7/ 129.
(2) القرآن، طه: 20 / 84.

وجهها إلى صنم تعبده، عجلاً اتخذته من الذهب، وما يربك خواره، فتخال أنه عجل كائن حي[1]، فإذا نحن إزاء مشهدين متزامنين، في الجبل إيمان وسمو وعلو، وفي السهل عجل يعبد، ويدنس الأرض ومن فيها، وبين هذا المكان وذاك يقيم هارون، ما استطاع أن يحافظ على الوحدانية، وما استطاع أن ينجو بنفسه من براثن الشرك يطاله شيء من نجاسة قومه، شاء ذلك أم أبى.

عمد (**القرآن الكريم**)، في ما يتعلق بهذه المسألة، إلى استبدال هارون بالسامري، فعلى الرغم من أنّ النصّ القرآني لم ينفِ عبادة بني إسرائيل عجلاً ذهبياً، فإنّه نفى نفياً قاطعاً أن يكون نبي الله أشرك بالله بعد أن تمّ اصطفاؤه، وهو ما تجلى في أقوال هارون يوم قام موسى يجر رأس أخيه إليه، فإذا بهارون يبرِّئ نفسه. أخطأ هارون في تقدير الأمور مقاديرها، فلم يحسن الفعل، ولم يتخذ الموقف المناسب إزاء أفعال السامري، ولكنه لم يشرك بالله أحداً، ولم يكن لذلك من الراغبين؛ بل قام في القوم محذراً معاتباً[2].

وبقصد نفي التهمة عن هارون حدّثنا النصّ القرآني عن السامري الذي أضل قومه، إذ ﴿فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلًا جَسَدًا لَّهُۥ خُوَارٌ فَقَالُواْ هَٰذَآ إِلَٰهُكُمْ وَإِلَٰهُ مُوسَىٰ﴾ [طه: 88].

ولا نستبعد أن يكون السامري أتقن شيئاً من علم السحر، فأبهر به الناس، وسلبهم عقولهم[3]، فإذا القوم يتخذونه نبراساً لهم، وإذا بالعجل الذهبي يصدر خواراً[4]، وفي بعث الصوت من الجسد الموات (العجل)

---

(1) القرآن، الأعراف: 7/ 148.
(2) القرآن، طه: 20/ 90-94.
(3) القرآن، طه: 20/ 96.
(4) نقرأ في كتاب محمد بن أحمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (مرجع سابق، ج 14، ص121) أنّ «خواره وصوته كان بالريح، لأنه [السامري] كان عمل فيه =

آيات تحاكي آيات موسى التي قامت على بعث الحياة في الجسد الموات (العصا)، آيات موسى هداية، وآيات السامري فتنة وضلال[1].

كان السامري صدى صوت الجماعة التي أرادت أن تتّخذ الصنم رمزاً لإلهها. وقد يعتقد البعض أنّ الجماعة كفرت وجحدت، فإذا ما دقّقنا النظر في أقوالها وأفعالها ألفيناها وفية لربّ موسى: ﴿قَالُواْ لَن نَّبْرَحَ عَلَيْهِ عَٰكِفِينَ حَتَّىٰ يَرْجِعَ إِلَيْنَا مُوسَىٰ﴾ [طه: 91].

النفس الأمارة بالسوء، والحنين إلى خيرات مصر، وجهل بني إسرائيل بماهية الله، وغيرها من العلامات، كلها تؤكد ضعف الإيمان عندهم، وتدلنا على تحول الصراع من صراع خارجي طرفاه الله (موسى، بنو إسرائيل)، وفرعون/ الشيطان، إلى صراع داخلي بين الله (موسى، المؤمنون) والسامري ومن اتبعه من بني إسرائيل.

نَهَرَ موسى قومه مذكراً إياهم بفضائل الله عليهم، وأقام الحجة على أن الله الواحد القهار إله غير إله الأخشاب والحجارة والمعادن، وظنّ أن الجماعة وعت قوله، وأدركت مغزاه، ولكنها كانت تترصد الفرصة المناسبة كي تجسّد الله حجراً، أو معدناً يصاحبها في حلها وترحالها، عجلاً يذكرها بماضيها القريب، وبربها الذي تحن إليه (فرعون)[2].

ثمة مقابلة بين الإيمان والشرك تحكم القصة القرآنية من بدئها إلى منتهاها؛ إذ تتغير الشخوص وتتبدل؛ إلا أن الأدوار ثابتة، وإذا كان موسى رمز الإيمان الصادق؛ فإن فرعون والسامري رمزا الشرك، أما بنو إسرائيل فهم رمز النفاق والعصيان.

= خروقاً، فإذا دخلت الريح في جوفه خار، ولم تكن فيه حياة، [وقيل:] كان عجلاً من لحم ودم».

(1) القرآن، طه: 20/ 85.

(2) أشار بطرس عبد الملك، (قاموس الكتاب المقدّس، مرجع سابق، ص607) إلى أن العجل رمز للآلهة المصرية.

أراد موسى أن يرى الله رؤية العين، وأراد قومه أن يجعلوا الله بينهم، ولا تنسَ ما للوقوف على الصنم أو الوثن، عجلاً كان أم نسراً أم بشراً، من دلالات على الكفر والشرك بالله.

ونشير في هذا المجال إلى صدق سريرة الجماعة، إلا أنها ما استطاعت أن تفهم الفرق بين الله الواحد، وإله الأصنام، أو إله مصر، فبمجرد أن بيَّن لهم موسى الجرم الذي اقترفوه بتجسيدهم للإله أظهروا توبة نصوحاً[1].

بالأمس أضل فرعون قومه، واليوم أضل السامري بني اسرائيل، وحقّ على هذا ما حقّ على الآخر، فلئن أهلك الله فرعون في اليم، فإنه حرق العجل[2].

جاء (**القرآن الكريم**) معاتباً بني اسرائيل، الذين قاموا يعبدون عجلاً لا نفع له[3]، فقابلوا الإحسان بالإساءة، فالله ردّ عنهم البلاء، وأمكنهُم من عدوهم، ومع ذلك عصوه، وأصرّوا على الكفر، وقد تجلّى ذلك بعد أن ثار غضب موسى على قومه إذ حطم ألواح الشريعة[4]. وفي رميه الألواح دلالة واضحة لا لبس فيها على عدم استحقاق بني إسرائيل لها، فموسى ظنّ أن الإيمان بالله الواحد تغلغل في نفوسهم، فراح يطلب لهم ناموساً يحدد لهم آداب المعاملات، وطقس العبادة[5]، فإذا هم أبعد ما يكونون عن الإيمان، ما زالت في نفوسهم شائبة من شوائب الدين القديم لم تمحَ، وذلك ما دفع موسى إلى الخروج بقومه إلى الخلاء أو الصعود بهم إلى الجبل يطلب الرحمة، ولكنه كان يطلب حجة لقومه، أوحجة له أمام قومه[6] كي يعلم ﴿وَٱلَّذِينَ عَمِلُوا۟ ٱلسَّيِّـَٔاتِ ثُمَّ تَابُوا۟ مِنۢ بَعْدِهَا وَءَامَنُوٓا۟ [أن ربهم] مِنۢ بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [الأعراف: 153].

(1) القرآن، الأعراف: 7/ 149.
(2) القرآن، طه: 20/ 97.
(3) القرآن، طه: 20/ 89.
(4) القرآن، الأعراف: 7/ 150.
(5) القرآن، الأعراف: 7/ 154.
(6) القرآن، الأعراف: 7/ 155.

مغفرة الله لن تكون بلا ثمن، وعلى الإنسان أن يدرك ذلك؛ كي لا يتحول الإيمان إلى لعبة يجيدها الإنسان بقدر إجادته الشرك والكفر، وقد تجلّى ذلك في التيه الذي دام أربعين سنة، تنقّل فيها القوم على تخوم فلسطين جنوباً حيناً، وشمالاً حيناً آخر، في الصحراء كانت الرحلة رحلة شاقة متعبة؛ ذلك أن الصحراء عذاب، والعذاب كفّارة وطهارة.

تعلم الإنسان في التيه الصبر والروية، ورأى الماء رؤية العين فإذا هو سراب، فأدرك أن الإيمان منه الزائف ومنه الصادق، شأن الماء والواحة، أراد الله أن يعاني الإنسان كي يدرك معنى الإيمان.

رحلة طهارة وغسل، وما من رحلة دون طهارة، فرحلة الميت يسبقها غسل وطهارة، ورحلة المؤمن القائم إلى صلاته يريد الرحيل إلى الله يسبقها طهر وتحرر من أدران النجاسة، أما تيه بني إسرائيل ففيه تصديق لتوبة الألسن بتوبة الأعمال.

خاتمة الفصل:

اختزلت الأحداث المُتخيّلة المتعلقة بما كان بين إبراهيم وقومه القطيعة؛ التي تقوم بين النبي وقومه بعد إصرار الجماعة على تكذيب النبي؛ الذي يضيق صدره بكفر قومه.

ونهض مُتخيّل الأحداث في هذا المجال بدور الحجة الدامغة الدالة على وقوف الله إلى جانب نبيه في أحلك اللحظات، وأشدها وطأة على نفسه (الموت) من جهة، ومن جهة أخرى أكد الله من خلال انتصاره لإبراهيم أن قدرته (الله) لا حدّ لها.

واتضح لنا في مطاوي المبحث الأول أن الرواية القرآنية اعتمدت على مرجعيات مختلفة في نسج مُتخيّل أحداثها، ويعدّ النصّ التوراتي أهم المصادر، فمنه استمد النصّ القرآني الأحداث مشكلاً نظاماً دلالياً جديداً، فإذا إبراهيم الملقى في النار امتداد للنبي دانيال الذي روى (**العهد القديم**)

إلقاء البابليين له في النار لما رفض السجود لآلهتهم، فإذا النار كانت برداً وسلاماً عليه. بيد أن **(القرآن الكريم)** جعل الصراع قائماً بين النبي وقومه، في حين كان الصراع في النصّ اليهودي بين النبي والأعداء.

وانتهينا، في ما يتعلق بهذا الاختلاف، إلى أنّ ما لقيه إبراهيم من صعوبات بمنزلة المستعار منه بالنسبة إلى ما كان يواجه محمد ﷺ مع قريش (المستعار له)، وقد رأينا أنّ ما كان بين موسى وقومه في التيه لا يخرج على هذا الأفق، فالنصّ القرآني بنى تصوراً متكاملاً انطلاقاً من نواة توراتية، فلئن حافظ على أهم الأحداث الواردة في سفر الخروج، فإنه غيّر في دلالاتها، ونسب بعضها إلى شخوص غير تلك التي ذكرها النصّ اليهودي.

ففي النصّ التوراتي نُزّل تمرد بني إسرائيل على موسى في سياق مخصوص؛ ذلك أن موسى وعد قومه بأرض لا مثيل لها تكون آية لهم على انتصار الربّ الإله لهم، على أن الجماعة ظلت تراوح بين الإيمان والكفر؛ إذ رأى بنو إسرائيل في إله موسى إله جدب (الصحراء) وموت، وهو ما يفسر تذمراتهم؛ التي كانت شكلاً من أشكال الابتزاز، فالجماعة خيّرت الإله بين تحقيق رغباتها، أو اتخاذها إلهاً غيره، فإذا العِقاب الإلهي ينزل بها، فكان القوم قاب قوسين من الموت؛ إذ أصابهم العطش، وكادت الصحراء تلتهمهم، وقد كان هذا الشقاء وراء اشتياقهم إلى مصر وخيراتها؛ إذ حنّت القلوب إلى مصر؛ لأنها الخصب والنماء.

عبّرت الجماعة عن حنينها إلى مصر باتخاذها آلهة المصريين آلهة لهم، فهارون صنع بالذهب الذي نهبه بنو إسرائيل من المصريين عجلاً.

وقد بيّنا الأسباب التي دعت إلى اختيار هارون صانعاً للعجل دون غيره، فهارون ابن مصر، فيها ولد وترعرع؛ بل إنه لم يعرف قبل قدوم موسى إلهاً له غير فرعون.

وفي هذا المستوى من التحليل تبيّن لنا اختلاف جوهري بين النصّ

التوراتي والنصّ القرآني، الذي نفى أن يكون هارون صنع العجل، وأشرك بالله، وإنما نسب ذلك إلى شخص آخر دعاه بـ «السامري» اختزل سلوك بني إسرائيل الذين تنكروا لله، فكان السامري ومن اتبعه مثالاً للعصيان والنفاق، وبهذا المعنى يكون تحطيم موسى لألواح الشريعة إقراراً منه بأن قومه ليسوا لها أهلاً؛ لأن اتّباعهم للسامري بيّن ولعهم بالفتنة، وخروجهم عن الصراط المستقيم.

ورأينا أن إضفاء ثوب إسلامي على الأحداث التوراتية ضرورة اقتضاها الصراع الذي قام بين محمد ﷺ واليهود الذين كذّبوه، وحالفوا أعداءه، وتآمروا عليه، فبنو إسرائيل الذين عبدوا العجل، وأساؤوا إلى نبيٍّ من أهمّ أنبيائهم، لن يجدوا حرجاً في إيذاء نبي عربي.

تجلّت لنا خصوصية التصوّر القرآني مقارنةً بالتصور التوراتي في أكثر من مشهد، فآلهة قوم إبراهيم، وعجل بني إسرائيل، رموز لآلهة قريش التي لا تملك جواباً إذا ما سُئلت؛ بل إن اعتبار إبراهيم محطماً للأصنام والأوثان تصوّر تفرّد به النصّ القرآني، وهو تصوّر ارتبط ارتباطاً وثيقاً بالنبوة المحمدية، فلئن حطّم إبراهيم الأصنام ثم غادر الديار، فإن محمداً ﷺ غادر مكّة دون أن يحطم الأوثان، ومن ثمّة يمكن القول: إنّ على خاتم الأنبياء أن يعود إلى أم القرى كي يرفع راية التوحيد بدلاً من راية هُبَل.

حاول القوم إحراق إبراهيم انتقاماً لآلهتهم، وكذا فعلت قريش يوم اجتمعت كلمة أهلها على قتل محمد ﷺ، أراد القوم تقديم إبراهيم قرباناً لآلهة النار، وأرادت قريش إرضاء آلهة الحجر بتقديم دم محمد ﷺ إليها.

خاض إبراهيم يوم ألقوه في الأتون تجربة مريرة؛ إذ زجّ النصّ الإسلامي بالنبي في تجربة قاسية ليختبر إيمانه، وليقدم للمروي له صورة مثالية للمؤمن، وعلى محمد ﷺ أن يتبيّن الموعظة، فانقلاب النار نعيماً دلّ على عجز آلهة القوم أمام قدرة إله إبراهيم.

إن طرافة النصّ القرآني ماثلة في إعادة صياغة أحداث وردت في نصوص شتى، وذلك وفق رؤية جديدة مدارها على التعبير عن واقع محمد ﷺ وأتباعه، فالنظام الرمزي الإسلامي يرسي دعائمه بالاستناد إلى منظومة سابقة، معتمداً الحذف والإضافة والتحوير، وهو ما يترتب عليه تعدّد الدلالات الرمزية، واتّساع آفاق المعنى الذي ينشأ عن الحدث المُتخيّل، وذلك بالنظر إلى المرجعيات المحرّكة لهذا النظام الرمزي المُتخيّل، والمؤسّسة لصوره ودلالاتها[1].



(1) Cornelius Castoriadis, L'institution imaginaire de la société, (op. cit.), p. 257.

الفصل الثاني

مُتخيَّل أحداث المواجهة
بين النبي والساحر

تمهيد:

واجه الأنبياء، في سبيل نشر دعواتهم، مصاعب عديدة وضعها أمامهم القوم الذين كُلّفوا بهدايتهم حيناً، ووضعها الملوك وأصحاب السلطان والجاه حيناً آخر، وقد اختلفت مواقف الأنبياء من ذلك؛ إذ اختار بعضهم الرحيل، واختار البعض الآخر المواجهة.

سعى النبي في مواجهته لمكذّبيه إلى إفحامهم، وإبراز عجزهم عن مضاهاة أفعال الله؛ الذي أجرى على يديه (النبي) آيات ومعجزات لا مثيل لها[1].

وتجلّى ذلك في أشكال مختلفة، من أهمها مواجهة النبي لأهل السحر، وإبطاله أفعالهم، وقد وردت تفاصيل تلك المواجهات في أكثر من موضع من **(العهد القديم والقرآن الكريم)**.

ونسعى في هذا الفصل إلى الوقوف على أغلب المواجهات المذكورة في

---

(1) بيّنا، في المبحث الأول من الفصل الثاني من الباب الأول من بحثنا، الفرق القائم بين الآية والمعجزة؛ إذ انتهينا إلى أن ما ميّز المعجزة قيامها على التحدي والمواجهة، فمن دونها يصعب على النبي إقناع الناس بأنه مرسل من الله. انظر: الإيجي، عضد الدين، المواقف في علم الكلام، مرجع سابق، ص339.

النصوص الثلاثة بالنظر إلى اختلافها في مستوى البناء والدلالات؛ إذ لم تقدَّم في شكل واحد، ففي بعض الأحيان كان التحدي قائماً على المنازلة والمجادلة بين النبي والساحر، وفي بعض الأحيان كان دور الساحر ينتهي بمجرد ظهور النبي على مسرح الأحداث، فتختفي الأحداث الدالة على التحدي والعداء.

واللافت للانتباه في النصوص المقدسة اختلاف مواقف السحرة من الأنبياء، فمنهم من آمن بما جاء به النبي، ومنهم من عمد إلى المخادعة والتملق، ومنهم من كابر وأصر على تكذيب الأنبياء وتحديهم.

وقد تولد من هذا التنوع في الأشكال ومواقف السحرة اختلاف في مستوى الأحداث ودلالاتها، فـ (**العهد القديم**) لم يتخذ موقفاً رافضاً من السحرة دائماً، على عكس النصّ الإنجيلي والنصّ القرآني.

ونسعى إلى تبيُّن دلالات هذه المواقف والأحداث في مبحثين، نخصص **الأول** للنظر في «المواجهات التي قامت بين أنبياء العهد القديم والسحرة»، وفي أغلب مراحل هذا المبحث نحاول إبراز مواطن خروج الرواية القرآنية عن الرواية التوراتية في مستوى الوظائف والدلالات.

أما المبحث **الثاني** فنعالج فيه الأحداث المُتخيّلة المتعلقة بـ «مواجهة رسل المسيح للسحرة»، محاولين الوقوف على أهم الدلالات المتعلقة بانتصار الرسول على الساحر.

ونسعى في هذين المبحثين إلى تبيُّن بعض الأسباب الكامنة وراء اختلاف المواقف من السحرة انطلاقاً من الأحداث المُتخيّلة، التي قامت عليها المواجهات بين النبي والساحر؛ باعتبارها مواجهات دالة على نظامين معرفيين متشابهين حيناً، ومختلفين حيناً آخر.

المبحث الأول

المواجهات في العهد القديم

أشار (**العهد القديم**) إلى انتشار السحر في بلاد الشرق القديم (مصر،

آشور، بابل...)[1] وشعوبها، ويبدو أنّ الجماعة اليهودية لم تكن بمعزل عن هذه المؤثرات[2]؛ إذ كثيراً ما اختلط على اليهود أمر الأنبياء وأمر السحرة[3]، فالعديد من المعجزات التي أتى بها الأنبياء أتى بمثلها السحرة، على أن الفرق بينهما ماثل في أن «الأنبياء يتنبئون [كذا] لا كالعرّافين والسحرة، وإنما انطلاقاً من الإيمان بالإله الواحد»[4]. فلئن كان النبي الحقيقي يستند في أفعاله إلى «الربّ الإله»، فإن «الأرواح الشريرة» هي من كانت تقود الأنبياء الكذابين، والسحرة، والعرافين[5].

وقد عبّر مدونو أسفار (**العهد القديم**) عن هذا التصور من خلال إقامة مواجهات بين النبي والساحر في أماكن مختلفة، وأزمنة متباعدة، بيد أن الجامع بين تلك المواجهات تعلقها بسحرة ينتمون إلى ثقافات الآخر (مصر، بابل).

أ- يوسف والسحرة:

تقع أحداث قصة يوسف مع فرعون وسحرته «بعد انقضاء سنتين» من سجن يوسف، وقد مثّلت رؤيا فرعون الحدث الرئيس الذي حرّك سائر

(1) العدد: 22/ 5-6، ملاخي: 3/ 5، ناحوم: 3/ 4، إشعياء: 19/ 3، 47/ 8-10.

(2) كان الاستنجاد بالساحر أو العرّاف أمراً شائعاً بين الخاصة والعامة، ومن أجل ذلك حاول الأنبياء وضع حدّ فاصل بين عملهم وعمل العرّافين والسحرة، فجعلوا الله معادياً للعرافين (إشعياء: 44/ 25)، وجعلوا أفعال السحرة منافية لأوامر الربّ الإله، وعَدُّوها خروجاً عن إرادة الله، وأعلنوا عجز أهل السحر عن تحدي الله وأنبيائه (إرميا: 8/ 17)، وعمد الأنبياء إلى طرد السحرة والعرّافين، وقتلوهم (سفر اللاويين: 20/ 6، 27، سفر التثنية: 18/ 10-14، سفر الخروج: 22/ 18).

(3) كانت ممارسات بعض الأنبياء أقرب إلى ممارسات السحرة، ما جعل أمر هاتين المؤسستين المعرفيتين يختلط على بني إسرائيل (ملوك الأول: 22/ 5-28).

(4) المسيري، عبد الوهاب (ت 2009م)، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، (الموسوعة الموجزة- مجلدان)، دار الشروق، القاهرة، ط3، 2006م، مج 2، ص44.

(5) ملوك الأول: 22/ 21.

الأحداث الأخرى؛ إذ «استَولَى [على فرعون] الانزِعَاجُ (...)، فَأَرسَلَ وَاستَدعَى جَمِيعَ سَحَرَةِ مِصرَ، وَكُل حُكَمَائِهَا، وَسَرَدَ عَلَيهِم حُلمَهُ، فَلَم يَجِد مَن يُفَسرُهُ لَهُ»(1)؛ ليكون استدعاء يوسف سدّاً لنقص في المستوى المعرفي، ذلك أن الساحر في هذه الحادثة هو بمنزلة العالم الذي يدرك حدود علمه أمام علم غيره، فنحن لا نعثر على مواجهة حقيقية بين النبي والساحر، على نحو ما نرى في قصة موسى.

قام المقطع السردي على منطق التتابع في مستوى بنية الزمن والأحداث، على الرغم من حذف الراوي جملةً من الأحداث، ولا سيما في الفترة التي سبقت استدعاء يوسف، ولكن ما يكشف عنه هذا المقطع أن يوسف يستند إلى سلطة الربّ، من ذلك أنه «أَجَابَ [فرعون]: لَا فَضلَ لِي فِي ذَلِكَ؛ بَل إِن الله هُوَ الذي يُعطِي فِرعَونَ الجَوَابَ الصائِبَ»(2)، زد على ذلك أن هذه الحادثة تكشف عن منزلة أهل العلم في مصر، ففرعون قدّم يوسف، وأنزله منزلة مهمة في الدولة، بقوله: «وَلَن يَكُونَ أَعظَمَ مِنكَ سِوَايَ أَنَا صَاحِبُ العَرشِ»(3).

أبدى فرعون وأعوانه إعجاباً بيوسف، وتقديراً له؛ لما هو عليه من علم؛ إذ «استَحسَنَ فِرعَونُ وَرِجَالُهُ جَمِيعاً هَذَا الكَلَامَ»(4). وقد دلّ انتصار يوسف على السحرة (بطريقة ضمنية) على وقوف الربّ إلى جانب الصادقين من أبناء شعبه.

ونحن إذا ما تأملنا ملياً أفعال يوسف وأقواله ألفيناها ترسم صورة لشخصية مميزة في المستوى المعرفي، وفي المستوى النفسي، في ما يتعلق بالثقة في الله، على أن أبرز ما يميزها عدم اقتصارها على الدور المطلوب منها؛ أي تفسير الحلم؛ بل تقترح حلولاً، وتصدر جملة من التوصيات،

---

(1) سفر التكوين: 41/ 8.
(2) سفر التكوين: 41/ 16.
(3) سفر التكوين: 41/ 40.
(4) سفر التكوين: 41/ 37.

وذلك في قول يوسف: «وَالآنَ لِيَبحَث فِرعَونُ عَن رَجُلٍ بَصِيرٍ حَكِيم يُوَليهِ عَلَى البِلَادِ، وَليُقِم فِرعَونُ (...) وَلِيَجمَعُوا (...) وَيَخزِنُوا القَمحَ بِتَفوِيضٍ»(1).

إن سلوك يوسف دال على اهتمامه بشؤون مصر، وخوفه على مصير أهلها، وهو موقف غير مألوف من ساحر، أو عراف، أو منجّم، فكثيراً ما تكون غايتهم إرضاء الملوك، وكسب عطاياهم، أو تجنب سخطهم.

بُني موقف يوسف بناء دقيقاً، فأفعاله تدخل في دائرة التأثير في المتلقّي، فشعور فرعون وحاشيته بالخوف والعجز يمثّل فرصة لأخذ يوسف زمام المبادرة، واستئناف مسيرة النجاح التي انتكست بفعل امرأة فوطيفار، ومن تجليات انتصار يوسف/ الربّ أن «دَعَا فِرعَونُ اسمَ يُوسُفَ صَفنَاتَ فَعنِيحَ [أي مخلّص العالم، أوحافظ الحياة] وَزَوجَهُ مِن أَسنَاتَ بِنتِ فُوطِي فَارَعَ كَاهِنِ أُونَ، فَذَاعَ اسمُ يُوسُفَ فِي جَمِيعِ أَرجَاءِ مِصرَ»(2). فأفعال السحرة والحكماء في قصة يوسف مثّلت واجهة عكست تفوق الإله الذي يعبده يوسف، ففي انتصار يوسف على سحرة فرعون انتصار للربّ الإله على غيره من الآلهة من جهة، ومن جهة أخرى دال على انتصار علم اليهودي ممثلاً في يوسف على علم المصري ممثلاً في الساحر.

ب- دانيال و السحرة:

واجه النبي دانيال السحرة في مناسبتين، وقد وردت الحادثتان في سفر دانيال في الإصحاحات الممتدة من الإصحاح الثاني إلى الإصحاح الخامس.

ب-1- دانيال وسحرة نبوخذ نصر:

إن أول ما يلفت الانتباه في الحادثتين المتعلقتين بالنبي دانيال محاكاتهما للأحداث التي جرت عليها قصة يوسف؛ إذ تبدأ الحادثة الأولى بـ «حَلَمَ

---

(1) سفر التكوين: 41/ 33.
(2) سفر التكوين: 41/ 45.

نَبُوخَذ نَصرُ أَحلَاماً أَزعَجَتهُ، وَطَرَدَت عَنهُ النومَ، فَأَمَرَ أَن يُدعَى السحَرَةُ وَالمَجُوسُ وَالعَرافُونَ وَالمُنَجمُونَ لِيُخبِرُوهُ بِأَحلَامِهِ، فَحَضَرُوا، وَمَثَلُوا أَمَامَهُ»[1]. إلا أن هذه الدعوة تنتهي بخيبة أمل، واشتداد الأزمة، فلقد أخفق السحرة والمنجّمون، ما جعل الملك يستشيط «غَضَباً وَحَنَقاً، وَأَمَرَ بِإِبَادَةِ كُل حُكَمَاءِ بَابِلَ، [فـ] لَيسَ عَلَى الأَرضِ إنسَانٌ فِي وُسعِهِ تَلبِيَةُ أَمرِ المَلِكِ، وَلَم يَحدُث أَن مَلِكاً عَظِيماً ذَا سُلطَانٍ طَلَبَ مِثلَ هَذَا الأَمرِ مِن مَجُوسِيٍ، أَو سَاحِرٍ، أَو مُنَجم (...) وَجَاءَ مَن يَقبِضُ عَلَى دَانِيالَ وَرِفَاقِهِ لِلقَضَاءِ عَلَيهِم (...) فَمَثَلَ دَانِيالُ أَمَامَ المَلِكِ، وَطَلَبَ مِنهُ أَن يَمنَحَهُ وَقتاً فَيُطلِعُهُ عَلَى تَفسِيرِ الحُلم»[2].

ذكر سفر دانيال أن تفسير النبي لرؤى نبوخذ نصر تمّ في مناسبتين، ويبدو أن تفسير الرؤى هو سمة غالبة على وظيفة هذا النبي؛ إذ نكاد لا نعثر له على دور غيره، حيث اقتصر دوره على تفسير رؤى نبوخذ نصر ورؤاه الشخصية[3]، وكانت تفسيراته للرؤى تصدر عن «ملاك الربّ»[4]، فهو لم يجتهد في تفسير تلك الرؤى، ولم يعتمد التخمين، أو الافتراض.

ونحن إذا ما تأملنا في جواب السحرة، والمنجّمين، والحكماء على طلب نبوخذ نصر نجدهم يجعلون حدوداً بين مجالات العلم، فثمة علم لا يرتقي إليه البشر، وهو بالضرورة العلم الإلهي الذي يمثّله النبي دانيال.

إن ما قام به جنود الملك نبوخذ نصر من إلقاء القبض على دانيال باعتباره حكيماً أو ساحراً يدلّ على تقاطع بين مؤسسة النبوة والسحر في التصوّر البابلي، وهو أمر يطرح جملة من الأسئلة: ألم يعرف البابليّون ظاهرة

(1) دانيال: 2/ 1-2.
(2) دانيال: 2/ 10-16.
(3) انظر الإصحاح السابع من السفر.
(4) انظر الإصحاح الثامن من السفر.

النبوة[1]، ولذلك لم يستطيعوا التمييز بين النبي والساحر، أم نهض الساحر البابلي بما نهض به النبي اليهودي؟ أم هل النبي البابلي له مواصفات تختلف عن تلك التي لدى النبي اليهودي؟

ب-2- دانيال وسحرة بَيلشَاصر:

إن ما ميّز المواجهة، التي دارت بين دانيال وسحرة بيلشاصر، عن المواجهة التي قامت بينه وبين سحرة نبوخذ نصر، أن النبي دانيال كان في الأولى مفسراً للأحلام. أما في الثانية فكان يفسر كتابة تراءت للملك بيلشاصر في مجلسه، بالإضافة إلى ذلك كان استدعاء دانيال في الحادثة الثانية بناءً على معرفَة الملك بقدرة دانيال على فكّ رموز المكتوب. ونجد في المقابل اختلافاً بيّناً في سلوك الملكين، فلئن عمد نبوخذ نصر إلى التهديد، فإن بيلشاصر وعد دانيال بالمكافأة المادية[2]، على أنّ الجامع بين الحادثتين نجاح دانيال في تفسير الرؤيا والمكتوب، وتحقق ما حدّث به النبي.

ج- موسى والسحرة:

تأتي أحداث لقاء موسى بفرعون وسحرته في (**العهد القديم**) بعد أن كلّف الربّ الإله موسى، قائلاً له: «فَالآنَ هَلُم فَأُرسِلُكَ إِلَى فِرعَونَ، وَتُخرِجُ شَعبِي بَنِي إِسرَائِيلَ مِن مِصر»[3]، وقد جعل الله العصا مصدر العجائب.

إن اعتماد العصا له دلالة مخصوصة، فهي رمز للسيادة والقدرة على إخضاع المنشق[4]، وعلى الرغم من إدراك موسى لهذه الدلالات حاول

---

(1) أشار علي مبروك (النبوة من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ: محاولة في إعادة بناء العقائد، دار التنوير، بيروت، ط1، 1993م، الفصل الثاني، ص55-82) إلى وجود ظاهرة النبوة في مصر والإغريق.

(2) دانيال: 5/ 16.

(3) الخروج: 3/ 10.

(4) Jean Chevalier, Dictionnaire des symboles, art. «Baton», (op. cit.), p. 110.

التملّص من المهمة بادعائه أنه رجل «ثَقِيلُ الفَمِ وَاللسَانِ»[1]، وفي تردده إخبار بوعيه بصعوبة المهمة، فهو يعرف جيداً من هو فرعون، وهو لا يزال يتذكر ما كان بينهما في سالف الأيام من ضغائن وأحقاد.

وما يؤكد صعوبة المهمة المنوطة بموسى تعدد المواجهات بينه وبين سحرة فرعون، واللافت للانتباه فيها أنّ الله أجرى معجزاته على يد هارون، في حين وجدناه قبل المواجهات يجريها على يد موسى[2].

إن هذا التغير من شأنه أن يدعونا إلى التساؤل عن الأسباب؛ إذ يبدو لنا أن ظهور هارون لمقاسمة موسى النبوة جعل مدوّن سفر الخروج ينسب أفعالاً مخصوصة إلى هارون سبق أن نُسِبَت إلى موسى؛ كي يؤكد اتصاف هارون بالنبوة، شأنه في ذلك شأن موسى، ولكن ما يثير الباحث في ذلك هو: لماذا جعل النص التوراتي هارون يقاسم موسى النبوة؟

إننا نرى المسألة متعلقة بما كان لآل هارون من منزلة في شؤون المعتقد اليهودي، فمن نسله كان سبط لاوي؛ الذي استأثر بالكهانة دون سائر الأسباط اليهودية.

وبناء على ذلك لا نستبعد أن يكون التعظيم من شأن هارون ودوره تعظيماً لشأن اللاويين من ناحية، أضف إلى ذلك أن هارون سُمّي: «نبي موسى» من ناحية أخرى، وهو أمر من شأنه أن يوحي بأنّ نبوة هارون من درجة ثانية مقارنة بنبوة موسى، فالنصّ التوراتي لا يذكر لنا أن الله أوحى إلى هارون بشيء، ولا سيما في فترة إجراء الآيات.

نسوق في هذا السياق ملاحظتين؛ **أولاهما**: أن موسى هو الذي تولّى مخاطبة فرعون وسحرته. أما **ثانيتهما**: فتتمثل في أن هارون كان ينفذ أوامر

(1) الخروج: 4/ 10.

(2) قارن بين الخروج: 4/ 1-4 والخروج: 7/ 8-13.

الربّ الإله عن طريق موسى، فالأوامر كانت تصدر إلى موسى الذي يتكفل بإخبار هارون بها[1].

قامت المواجهات الأولى بين الطرفين على منطق الفعل وردّ الفعل؛ إذ كان موسى يأتي بالمعجزة كي يقنع فرعون بضرورة ترك شعب بني إسرائيل حرّاً، وفي المقابل يعمد السحرة إلى محاكاة معجزات موسى، أو ردّها، من ذلك أن الربّ قال «لِمُوسَى، قُل لِهَارُونَ: مُد يَدَكَ بِعَصَاكَ عَلَى الأَنهَارِ وَالسوَاقِي وَالآجَامِ، وَأَصعِدِ الضفَادِعَ عَلَى أَرضِ مِصرَ. فَمَد هَارُونُ يَدَهُ عَلَى مِيَاهِ مِصرَ فَصَعِدَتِ الضفَادِعُ، وَغَطت أَرضَ مِصرَ. وَفَعَلَ كَذَلِكَ العَرافُونَ بِسِحرِهِم، وَأَصعَدُوا الضفَادِعَ عَلَى أَرضِ مِصرَ»[2]، «فَاشتَد قَلبُ فِرعَونَ فَلَم يَسمَع لَهُمَا»[3] لما أبصره من تساوٍ في القدرات بين موسى والسحرة.

كانت أفعال السحرة في علاقتها بمعجزات موسى قائمة على مبدأ المحاكاة حيناً، وعلى مبدأ تعطيلها حيناً آخر، وفي كلتا الحالتين يتبيّن لنا أن للسحرة قدرات لا تقل عن قدرات النبي، بيد أنّ هذه القدرات تظلّ محدودة، فبداية من الضربة الثالثة (البعوض) نجد السحرة يعترفون بعجزهم عن مواجهة موسى[4]؛ بل إننا نلمس ذلك منذ بداية المواجهة، فعلى الرغم من أنهم جعلوا عصيهم حيّات شأن عصا موسى، فإن عصيهم/حيّاتهم كانت عاجزة عن مواجهة عصا/حية موسى.

يظلّ التقارب الواضح بين النصّ التوراتي والنصّ القرآني في مستوى الأحداث، فالنصّ اليهودي جعل عجائب موسى وسيلة ترهب قلب فرعون؛ لعلّه يطلق بني إسرائيل، في حين جعل **(القرآن الكريم)** موسى يدعو فرعون

(1) الخروج: 8/ 5.
(2) الخروج: 8/ 5-7. وانظر كذلك الإصحاح السابع من السفر نفسه.
(3) الخروج: 7/ 22.
(4) الخروج: 9/ 11.

إلى عبادة الله، يوم جاءه بالآيات البيّنات (العصا، اليد البيضاء)، فإذا أقوال فرعون دالة على كفره؛ إذ نعت موسى با: ﴿لَسَٰحِرٌ [الـ] عَلِيمٌ﴾ [الشُّعَرَاء: 34].

لم يرَ فرعون في آيات موسى ما يميزه عما يأتي به السحرة المصريون، الذين برعوا في هذا اللون من العلوم، وأجادوه حتى أضحى علامة مميزة لهم، أضف إلى ذلك أن أقوال ملك مصر خضعت لمنطق مخصوص، فلئن دخل موسى يطلب اعترافاً بالإله الواحد القهار، فإنه خرج من عند فرعون ساحراً.

ردّ فرعون الدعوة بالاتهام، فإذا موسى يزج بنفسه في صراع ما قدّر له العواقب، فذاك الـ ﴿بِشَيْءٍ مُّبِينٍ﴾ [الشُّعَرَاء: 30] آية صدقه؛ أي العصا واليد البيضاء[1] تحولت إلى حجة ضدّه، فما أتاه موسى يأتيه السحرة[2]، والسحر علم لا وحي.

وقد كان فرعون صادقاً في مزاعمه، من ذلك أنّه حشد السحرة[3] الذين كانوا واثقين من قدرتهم على تفنيد آيات موسى، فالسحرة فاوضوا فرعون مفاوضة المتيقن من الفوز، ما جعل فرعون يختار يوم الزينة موعداً لكي يشهد الملأ هزيمة موسى[4].

حذّر يومها موسى السحرة من عواقب الكفر، فما اكترثوا لقوله؛ إذ كانوا على عجل من أمرهم يريدون المكأفاة، فإذا هم يستعجلون المواجهة ﴿قَالُواْ يَٰمُوسَىٰٓ إِمَّآ أَن تُلْقِيَ وَإِمَّآ أَن نَّكُونَ نَحْنُ ٱلْمُلْقِينَ﴾[5]، فألقى السحرة باطلاً، و﴿سَحَرُوٓاْ أَعْيُنَ ٱلنَّاسِ﴾ [الأعرَاف: 116]، فإذا حبالهم وعصيهم تسعى.

---

(1) القرآن، الشعراء: 26/ 31.
(2) القرآن، يونس: 10/ 76-77.
(3) القرآن، الشعراء: 26/ 37.
(4) القرآن، طه: 20/ 58-60. وانظر كذلك في الشعراء: 26/ 39: ﴿وَقِيلَ لِلنَّاسِ هَلْ أَنتُم مُّجْتَمِعُونَ﴾.
(5) القرآن، الأعراف: 7/ 115، طه: 20/ 65.

خاف موسى وارتاب، فأوحى إليه الله أن لا يخاف[1]، فألقى عصاه فإذا هي تبطل كل ما فعل السحرة، عندها آمن السحرة، وصدّقوا موسى[2].

إن الحدث المُتخيّل صنفان، **الأول**: بشري، **والثاني**: إلهي، ذلك أن مُتخيّل الإنسان باطل لا حقّ فيه، وأما الإلهي فحقّ لا فرية فيه، وبذلك نهض المُتخيّل بدوره الرئيس في كشف حقيقة الصراع، فلئن ألقى السحرة حبالهم ﴿وَقَالُواْ بِعِزَّةِ فِرْعَوْنَ إِنَّا لَنَحْنُ ٱلْغَٰلِبُونَ﴾ [الشُّعَرَاء: 44]، فإن موسى ألقى عصا الله، فإذا الجماعة تهلك بكفرها، وإذا الفرد يظفر بالنصر بصدقه.

غلب موسى السحرة، والغلبة صغارٌ وهوانٌ وذلّة تطال السحرة وفرعونهم، لكن الطريف أن السحرة سجدوا، وأقروا بكفرهم وإفكهم[3]، فكان سلوكهم آية على صدق إيمانهم، في حين كان تفوّق النبي على السحرة، في النصّ التوراتي، دالاً على تفوّق شعب بني إسرائيل وإلههم على سائر الشعوب وآلهتهم.

تعدّ المواجهة بين موسى والسحرة من هذا المنظور الحدث الرئيس الذي يستقطب جميع الأحداث، فما قبله يمثّل تمهيداً له، وما بعده يمثّل نتيجة له؛ إذ تعرف الأحداث هدوءاً مؤقتاً، وذلك ما جعل فرعون يعتمد سياسة اللين والتخفيف من لغة التهديد والوعيد.

قامت المواجهات التوراتية، التي تناولناها بالدرس، على مقابلة بين نجاح النبي اليهودي وفشل الساحر البابلي أو المصري، وقد ألحّت على أن الأنبياء الثلاثة انتصروا على السحرة بعد استنادهم إلى إرادة الربّ الإله[4].

احتوت جميع المواجهات على إشارات واضحة إلى طبيعة العلاقة بين

---

(1) القرآن، طه: 20/ 66-68.

(2) القرآن، الأعراف: 7/ 117، طه: 20/ 69.

(3) القرآن، الأعراف: 7/ 119-122، طه: 20/ 70.

(4) سفر التكوين: 41/ 16، الخروج: 7/ 14-17، دانيال: 2/ 28، 2/ 45.

الساحر والنبي من جهة، وإلى وظيفة النبي من جهة ثانية، وإلى منزلة أنبياء بني إسرائيل في بلاد السبي من جهة ثالثة[1].

ففي قصة يوسف وفي قصتي دانيال ظهر النبي اليهودي على مسرح الأحداث بعد فشل سحرة وحكماء البلاد السابية في انتشال الملك من حيرته، وقد تركز دور النبي مع هذين النبيين على فكّ شبكة الرموز التي تؤسّس للرؤيا، فإذا النبي والساحر مطالبان من الملك بالقيام بدور العرّاف والمنجّم.

المبحث الثاني

المواجهات في العهد الجديد

اتخذت النصوص الإنجيلية من المنجّمين موقفاً إيجابياً؛ إذ أشار (**إنجيل متّى**) إلى دور المنجّمين في الإعلان عن قدوم المسيح؛ بل إنه عَدّهم على صلة بالله؛ ذلك أنه أخبرهم عن طريق الحلم بقدوم المسيح إلى الدنيا[2].

لا يخرج التنجيم وفق هذا التصوّر على كونه معرفة علمية لا صلة لها بضروب المعرفة الأخرى (السحر)، فأفعال المنجّمين تعلقت بحركة النجوم، وتفاعل عناصر الكون بعضها مع بعض. وفي المقابل اتخذت النصوص الإنجيلية مواقف واضحة من السحر والسحرة، وهو ما تجلّى في ثنايا الحديث عن رحلات الرسل في سبيل نشر البشارة.

---

(1) نلحظ في الوضعيات الأربع المشار إليها اختلافات، من ذلك أنّ النبي دانيال كان مع الملك نبوخذ نصر مضطراً إلى تفسير الرؤيا كي «لا يهلك [هو] ورفاقه» (دانيال: 2/ 18). وكذلك الشأن بالنسبة إلى موسى، فسلوك كل من الملك فرعون ونبوخذ نصر مع موسى ودانيال بدا مخالفاً لسلوك بيلشاصر مع دانيال، وسلوك فرعون مع يوسف، فالأولان عمدا إلى العنف والتهديد والإبادة (دانيال: 2/ 26 والخروج الإصحاح الخامس والإصحاح السادس)، في حين عمد الآخران إلى طلب المعونة والنصح.

(2) متّى: 2/ 1-12.

ونشير في هذا المجال إلى أنّ ذكر السحرة والسحر اقتصر على رسالتين هما: (**رسالة إلى مؤمني غلاطية**)، و(**أعمال الرسل**)، ففي الأولى ذكر السحر في موضعين[1]، توجه في **الأول** الرسول بولس بالخطاب إلى أهل غلاطية قائلاً: «يَا أَهلَ غَلَاطِيَةَ الأَغبِيَاءَ! مَن سَحَرَ عُقُولَكُم، أَنتُمُ الذِينَ قَد رُسِمَ أَمَامَ أَعيُنِكُم يَسُوعُ المَسِيحُ وَهُوَ مَصلُوبٌ؟»، أما **الثاني**: فنجد فيه جمعاً بين السحر والجسد رمز الخطيئة، ففي الآيات الثلاث الممتدة من الآية التاسعة عشرة إلى الآية الحادية والعشرين من الإصحاح الخامس، أكّد بولس صلة السحر بالشرور مثل عبادة الأصنام والزنى، بقوله: «أَما أَعمَالُ الجَسَدِ فَظَاهِرَةٌ، وَهِيَ: الزنَى وَالنجَاسَةُ وَالدعَارَةُ، وَعِبَادَةُ الأَصنَامِ وَالسحرُ، وَالعَدَاوَةُ وَالنزَاعُ وَالغَيرَةُ وَالغَضَبُ، وَالتحَزبُ وَالانقِسَامُ (...) وَالحَسَدُ وَالسكرُ وَالعَربَدَةُ، وَمَا يُشبِهُ هَذِهِ (...) إن الذِينَ يَفعَلُونَ مِثلَ هَذِهِ لَن يَرِثُوا مَلَكُوتَ اللهِ».

تحيل مشتقات الجذر (س، ح، ر) الواردة في الرسالة على دلالات جديدة تخرج على المألوف من صرف للناس عن الحقّ، ونحن إذا ما تأملنا بعض الترجمات الفرنسية لهذه الآية، وجدناها تنأى عن المعنى السائد للسحر؛ إذ تُرجمت الآية على النحو الآتي:

«O Galates dépourvus de sens! Qui vous a fascinés, vous, aux yeux de qui Jésus-Christ a été peint comme crucifié?».

إنّ الترجمة الفرنسية[2] أكثر التصاقاً من الترجمة العربية بالدلالة الأصلية، فهي تتحدّث عن ضلال السبيل، والحياد عن الصراط السوي في ما يتعلق بالعبادة.

ويبدو أنّ تبيُّن الدلالات الخاصة والمقصودة بمشتقات الجذر (س، ح، ر) في هذه الرسالة يتطلب منّا النظر في الظروف الحافة بنشأة الرسالة،

---

(1) غلاطية: 3/ 1، 5/ 19-21.

(2) Le Nouveau Testament, traduction Louis Segond, Société biblique de Genève, Paris, 1984, p. 361, Galates 3/1.

فمؤلفو (قاموس الكتاب المقدّس) ذهبوا إلى القول: إنّ الرسالة دُوّنت في الفترة الممتدة بين سنتي خمس وخمسين وسبع وخمسين من ميلاد المسيح، وإن الرسول بولس كتبها بعد أن «ترامى إليه أن بعض معلّمي التعاليم المغايرة (...) أخذوا يفسدون عقول الشعب، ويغالطون بولس عن خطأ، ويدعون إلى التمسك بالتقاليد الموسوية القديمة»[1].

يخرج معنى السحر في هذه الرسالة على الدلالة المألوفة، على الرغم من الإشارة إلى صرف الناس عن الحقّ، فالرسالة تندرج ضمن سياق حجاجي يحاول من خلاله الرسول بولس تأكيد سلامة التعاليم، التي يدعو إليها، مقابل بطلان التعاليم المغايرة. معنى ذلك أنّ السحر المذكور في الرسالة لا يُقصد به السحر بما هو إتيان أعمالٍ الغاية منها التحكم في الآخرين دون وعي منهم بقدر ما يُقصد به مغالطة الناس، وخلط الأمور عليهم، فَصلة أفعال معلّمي التعاليم المغايرة بأفعال السحرة قائمة على تشابه واضح، فكلّ واحد من الفريقين كاذب يحاول خلط الأمور على الناس بقصد تضليلهم، وإفساد علاقتهم بالربّ.

أمّا مشتقات الجذر (س، ح، ر) الواردة في أعمال الرسل، فإنّها تعلقت بمواجهات قامت بين السحرة وبعض الرسل، وذلك أثناء نشرهم المسيحية، فكانت المواجهات على النحو الآتي:

ثبتٌ بمواجهات الرسل للسحرة في (أعمال الرسل)

الإصحاح	الرسول	الساحر	المكان
8	فيلِبس وبُطرُس وَيُوحَنا	سِيمُون	السامِرَة
13	بَرنَابا وَشَاوُل/ بُولس	بَارِيَشُوع	بَافُوس/ قُبرُص
19	بُولس	أبناء سكاوا	أفسس

(1) عبد الملك، بطرس، قاموس الكتاب المقدّس، مرجع سابق، ص661.

أ- فيلِبس وبُطرُس وَيُوحَنا في السامرة:

يتبيّن المتأمل في المواجهات التي قامت بين الرسل والسحرة أنّها جميعها تنتهي بانتصار الرسل وفشل السحرة، بيد أنّها تختلف في بنائها، ففي الخبر الأول يعتقد أهل السامرة أن للساحر سيمون: «قُدرَةَ اللهِ العُظمَى!»[1]. وقد حاول مؤلِّف الرسالة تفسير أسباب انتشار الاعتقاد القائل بأن لسيمون قدرة إلهية؛ إذ كان «يُذهِلُ أَهلَ السامِرَةِ وَيَدعِي أَنهُ رَجُلٌ عَظِيمٌ» و«قَدِ انخَدَعَ [أَهل السامرة] مُدةً طَوِيلَةً بِحِيَلِهِ السحرِيةِ»[2].

إنّ أهل السامرة، على ما يبدو، كانوا مخدوعين في الساحر، فهو عندهم نبي، أو هو في مرتبة تقرب من مرتبته، أو من مرتبة الرسول.

ويبدو أن القدرات السحرية لسيمون لاقت استحسان الناس؛ إذ اعتقد بعضهم بأنه المسيح[3]؛ بل إنّ تعاليم سيمون مثّلت توجهاً فكرياً له أتباعه ومنظّروه[4].

اعتقاد أهل السامرة بصدق الساحر لا يعني، بالضرورة، أنهم كانوا قوماً مشركين؛ بل إن السفر يشير إلى الرغبة الصادقة التي كانت تحدو أهل السامرة في الإيمان، فهم لم يظهروا معارضة أو رفضاً لدعوة الرسول فيلِبس؛ بل إنّ «سِيمُونَ نَفسَهُ آمَنَ وَتَعَمدَ»[5].

عمد مؤلِّف الرسالة إلى شرح الأسباب الخفية التي دفعت الساحر إلى الإيمان بالمسيح؛ إذ استبدت به الدهشة لما «شَاهَدَ [من] الآيَاتِ وَالمُعجِزَاتِ التِي أُجرِيَت عَلَى يَدِ [فيلِبس]»[6].

---

(1) أعمال الرسل: 8/ 11.

(2) أعمال الرسل: 8/ 9-11.

(3) عبد الملك، بطرس، قاموس الكتاب المقدّس، مرجع سابق، ص497.

(4) بدوي، عبد الرحمن، ملحق موسوعة الفلسفة، مرجع سابق، ص230.

(5) أعمال الرسل: 8/ 13.

(6) الآية نفسها.

معنى ذلك أن انتقال سيمون من الكفر إلى الإيمان، وما يترتب عليه من إقرار بالضعف والعجز، كان بفعل عظمة المعجزات التي أتى بها الرسول فيلِبس، وهي معجزات حسية على ما يبدو على الرغم من أن الرسالة لا تشير إلى طبيعتها.

إن إتيان فيلِبس بهذه المعجزات الحسية يجعلنا أمام سؤال مهم يتعلق بصلة الرسول بالمسيح؛ إذ نجد تشابهاً واضحاً بين ما أتاه المسيح وما قام به رسله، فهل معنى ذلك أن الرسول حلّ محل الله المسيح. وبناء على ذلك يتسنى لنا اعتبار مسيرة المسيح في الدنيا بمنزلة تدريب أو بيان للمسلك القويم؛ الذي يجب أن يهتدي به الرسل في قيادتهم البشر في سبيل نجاتهم؟

إننا نعثر في ثنايا الخبر على إشارات عديدة تفيد أنّ الرسل يخضعون إلى بناء هرمي تفاضلي؛ إذ تمّ استبدال كلّ من بطرس ويوحنا بفيلِبس، أو لنقُل تمّ دعم فيلِبس بهما، وإن كنا نميل إلى الاحتمال الأول، ذلك أننا لم نعثر لفيلِبس على ذكر بعد قدوم بطرس ويوحنا، فحلول «الروحِ» على مؤمني السامرة كان بوساطة بطرس ويوحنا دون فيلِبس.

وقد مثّل قدوم بطرس ويوحنا حدثاً رئيساً مؤثراً في نموّ الأحداث، وفي بناء ملامح الشخوص، ولا سيما الساحر سيمون، فنحن لا ندرك حقيقته إلا بعد حلول «الروحِ القدس»؛ إذ نكتشف نفاق سيمون ورياءه عندما «عَرَضَ عَلَى بُطرُسَ وَيُوحَنا بَعضَ المَالِ، وَقَالَ لَهُمَا: أَعطِيَانِي أَنَا أَيضاً هذِهِ السلطَةَ لِكَي يَنَالَ الروحَ القُدُسَ مَن أَضَعُ عَلَيهِ يَدِي»[1].

يبيّن موقف سيمون بعض الفروق القائمة بين الرسول والساحر، فالأول مخلص في إيمانه؛ إذ تقوده نزعة إلى حُبّ الآخر، وتمنّي الخير له، أمّا الثاني فيبدو مولعاً بالسلطة والرغبة في السيطرة بقصد دعم نفوذه، فإيمانه تمويه وشعور بالضعف إزاء قوة أعظم منه.

---

(1) أعمال الرسل: 8/ 18-19.

ب- برنابا وشاول/بولس في قبرص:

ذكر (**أعمال الرسل**) أنّ «الروحَ القُدُسَ [بعث] بَرنَابَا وَشَاوُلَ (...) بِاتجَاهِ قُبرُصَ»[1]، ومن أهم الأحداث التي تمت في قبرص لقاء الرسولين «سَاحِراً يَهُودِياً نَبِياً دَجالاً، اسمُهُ بَارِيَشُوع»[2].

وقد تميز الساحر باريشوع بميله إلى المواجهة، على أن نتائج هذه المواجهة لا تخرج على أفق انتظار القراء؛ إذ يفقد باريشوع البصر على نحو ما أنبأ به الرسول شاول (بولس).

ونحن إذا ما قارنّا بين هذا الخبر والخبر الأول المتعلق بالساحر سيمون؛ يتبيّن لنا اختلافهما في أكثر من مستوى، منها:

أولاً: التركيز الواضح على دور «الروحِ القدس»، فما من فعل أتاه بولس إلا كان بتوجيه منه؛ بل إن أقواله تكاد تصدر جميعها من «الروحِ القدس».

ثانياً: حددت الأقوال التي تلفّظ بها بولس منزلة الساحر، فهو: «ابنُ إبلِيسَ! [و] عَدُو كُل بِرٍ»[3]، زد على ذلك أنّ أقوال بولس كشفت مخاطر السحر وممارسته، فهو «تَعوِيج [لـ] طُرُقِ الرب المُستَقِيمَةِ؟»[4].

ثالثاً: إننا في الخبر الثاني إزاء مواجهة فعلية، في حين أن الأول خلا من هذا الأمر.

رابعاً: إن الخبر الثاني كانت المواجهة فيه بين رسول واحد، هو بولس، على الرغم من ذكر برنابا بوصفه شريكاً لبولس في هذه البشارة. أمّا في الخبر الأول، فلقد كان الفعل ثنائياً قام به كلّ من بطرس ويوحنا.

---

(1) أعمال الرسل: 13/ 4.
(2) أعمال الرسل: 13/ 6.
(3) أعمال الرسل: 13/ 10.
(4) الآية نفسها.

إنّ هذا الأمر من شأنه أن يبيّن نزعة (العهد الجديد) إلى المفاضلة بين الرسل، ولا غرابة في أن يحظى بولس بأعلى المراتب، وهو المؤسس الحقيقي للديانة المسيحية.

يشير الخبر الثاني إلى ادّعاء الساحر النبوة كذباً، في حين يَعدّ الخبر الأول السحرَ عملاً شريراً يتنافى مع الإيمان الصادق بمعمودية المسيح وألوهيته، ففيه ينتهي الساحر سيمون إلى الإقرار بضعفه، وهي سمة يتصف بها عادةً المؤمنون؛ إذ يطلب سيمون من الرسولين الصلاة لأجله، قائلاً: «صَليَا أَنتُمَا إِلَى الرب مِن أَجلِي حَتى لَا يَنزِلَ بِي شَيءٌ مِما تُشِيرَانِ إِلَيه»[1]. أمّا باريشوع فيظلّ موقفه ثابتاً لا يتغيّر، فهو معاند مكابر جاحد.

ج- بولس يواجه أبناء سكاوا في أفسس:

تعلق الخبر الثالث بما حدث لبولس في أفسس، وقد أكّد الخبر ما ورد في الخبرين السابقين من انتصار الرسول على الساحر؛ أي انتشار «كلمة الربّ»[2].

على أنّ ما يميّز هذا الخبر عن الخبرين السابقين انتصار الرسول على السحرة في صيغة الجمع من جهة، وتسليمهم بضعفهم أمام سلطة الرسول من جهة ثانية.

وما يلفت الانتباه في أحداث هذا الخبر إقدام السحرة على حرق كتبهم على رؤوس الأشهاد[3]. ويبدو أنّ ممارسة السحر كانت رائجة بالنظر إلى كثرة السحرة، وإلى القيمة المادية لكتبهم التي قُدّرت بـ «خَمسِينَ أَلفَ قِطعَةٍ مِنَ الفِضةِ»[4].

(1) أعمال الرسل: 8/ 24.
(2) أعمال الرسل: 19/ 20.
(3) أعمال الرسل: 19/ 19.
(4) الآية نفسها.

حرص الخبر على إبراز دور بولس في نشر البشارة، وتأثيره في أهل الأمم، وما يتميز به هذا الرسول من قدرات تشبه، إلى حدّ كبير، قدرات المسيح، فهو شخصية تكاد تتماهى مع شخصية المسيح في مستوى الأفعال.

ونتبيّن في هذا المستوى دور «المُتخيّل» في نسج الحدث الديني الساعي إلى ترسيخ مثال يتكرر باختلاف الشخوص، والأزمنة، والأمكنة[1]، وهو مثال مبتدع يعبّر عن آفاق انتظار القراء أو المتقبّلين، ولا سيما المؤمنين منهم، فالقصة تنتهي بنهاية البطل، وعلى النصّ الديني أن يجد البطل البديل.

وزع النصّ الديني البطولة بالتساوي بين جملة من الشخوص، فبولس نهض بدور البطولة بنهاية المسيح. وفي هذا السياق عمد النصّ الإنجيلي إلى إضفاء نزعة غريبة على شخصية بولس، لما تحوّل من العدو اللدود للمسيحيين إلى أول مدافع عنهم.

إنّ الأفق الجديد الذي يلجه المتقبّل، لحظة تتبعه، خُطا الرسول بولس، هو أفق ميزته الرئيسة كثافة العجيب والغريب والمدهش؛ الذي تزامن حضوره مع حلول «الروح القدس»؛ أي حضور الله في التاريخ حضوراً روحياً، مباشراً كان أم خفياً.

يفقد المُتخيّل قيمته إذا ما لم يقم على خرق أفق انتظار المتقبل بين الفينة والأخرى، وفي خرق هذا الأفق تأكيد لقيمة الدعوة الدينية، فهي تؤثّر في أشدّ أعدائها قسوة عليها، وتؤكد قيامها بدلاً من الدعوة القديمة، فأغلب النصوص تؤكد لنا أن بولس كان يهودياً متديناً عدواً للمسيح وأتباعه كأشدّ ما يكون العداء.

خاتمة الفصل:

إنّ المواجهات، التي قامت بين الأنبياء والسحرة، على الرغم من تشابه أحداثها المُتخيّلة، انتهت بنا إعادة النظر في بعضها إلى القول: إنّها لم تبنَ

(1) Mircea Eliade, Aspects du mythe, Gallimard, Paris, 1963, pp. 9-10.

على نمط واحد، فمفهوم المواجهة لم يكن سمةً قارة، فمع يوسف ومع دانيال غاب التحدي؛ إذ أظهر السحرة تقديرهم للنبي، في حين وجدنا المواجهة والتحدّي عنصرين حاضرين حضوراً بيّناً في مواجهة موسى لسحرة فرعون في النصّ التوراتي، والنصّ القرآني.

وما يلفت الانتباه في المواجهات الأربع التي ذكرها (**العهد القديم**)؛ والتي وقفنا عليها، أمران هما: أنّ السحر صفة مميزة للآخر (المصري، البابلي)، فالسحر مصدر علمهم، في حين كان الله مصدر معرفة النبي اليهودي.

لم ينهض الأنبياء في المواجهات الأربع المذكورة بالأدوار نفسها، ففي قصة موسى كان النبي هو من يُجري المعجزات، فتنزل الكوارث بالأقوام المعادية له، فإذا هو بمنزلة المخلّص لشعب الله، في حين اقتصر دوره في بقية القصص على مساعدة الملوك، ورفع الغمة عنهم. أمّا الساحر فقدّم نفسه في جميع الحوادث في هيئة العالم.

إنّ النظر في العلاقة، التي قامت بين الأنبياء والسحرة، انتهت بنا إلى تبيُّن صنفين من العلاقات؛ **صنف أول** اقتصر فيه النبي على تفسير الأحلام. أمّا **الصنف الثاني** ففيه تعدّدت مظاهر المواجهة، وقد تميّز هذا الضرب بكثافة الأحداث المُتخيّلة.

على أنّ الصنفين اشتركا في الإفصاح عن حاجة نفسية كامنة في أعماق بني إسرائيل أفراداً وجماعة مدارها الشعور بالتفوّق على الآخرين.

لقد حرّكت تلك المواجهات خلفيات ثقافية ودينية رامت الرفع من شأن الجماعة اليهودية (النبي) إزاء الأمم والجماعات الإثنية الأخرى (الساحر)، وإلى جانب ذلك سعى مدونو (**التوراة**) في بعض المواجهات إلى تمهيد الطريق لوقوع جملة من الأحداث الرئيسة (دخول مصر بعد تولي يوسف أمرها[1]، الخروج من مصر...) في تاريخ بني إسرائيل.

---

(1) نشير، في ما يتعلق بيوسف، إلى أنّ النصّ التوراتي لم يَعدّه نبياً؛ بل هو أب من الآباء.

واستبدل في المقابل النصّ القرآني بالصراع الثقافي بين النبي موسى اليهودي والساحر المصري (سحرة فرعون) صراع الإيمان (النبي) والكفر (فرعون المتأله).

فنحن إذا ما تأملنا آيات موسى في النصّ القرآني ألفيناها تروم حمل فرعون على الإيمان، في حين كانت معجزات موسى في النصّ التوراتي إرهاباً لفرعون؛ كي يطلق شعب الله حرّاً، وهو ما يفسر تميز مواجهات موسى للسحرة بالشدة والعنف.

أبدى فرعون في النصّين غطرسة وكفراً لا مثيل لهما؛ إذ لاحظ تشابهاً بين ما أتى به موسى وما أتى به السحرة؛ بل إن (**العهد القديم**) جعل لهم قدرة على ردّ أفعال موسى، ومحاكاتها محاكاة تامة[1]، وهو ما يوحي بوجود وجوه تشابه بين أعمال النبي وأعمال الساحر، وقد تجلّى ذلك في مستوى الأفعال، وفي التسميات (الأنبياء الدجالون، الأنبياء الكذابون)، ولم يقتصر هذا التشابه على النصّ التوراتي؛ بل طال النصوص الإنجيلية التي حمّلت السحر دلالتين، مدار **الأولى** سلب العقول، وتحريف الحقائق (مواجهة أصحاب المذاهب الدينية القائلة: إنّ المسيح إنسان). أمّا الدلالة **الثانية** فتمثلت في قدرة الساحر على الإتيان بعجائب تحاكي ما أتى به المسيح، أو أحد تلاميذه، وقد اتصل هذا الضرب بالمواجهات التي قامت بين الرسل و«الأنبياء الدجالين» أثناء الرحلات التبشيرية التي قام بها الرسل في سبيل نشر الكلمة بين الأمم الأخرى. وقد عُدّ انتصار الرسول على الساحر اعترافاً ضمنياً بانتماء ذلك الرسول إلى المسيح، فلقد عمدت الأخبار إلى إبراز دور بعض الرسل (بطرس، بولس...) في نشر البشارة، وما تميّزوا به من قدرات تشبه، إلى حدّ كبير، قدرات المسيح، فإذا الرسل الذين منحوا القدرة على قهر السحرة هم المقدّمون على غيرهم من الرسل.

---

(1) الخروج: 7/ 22، 8/ 7.

والطريف في (**العهد الجديد**) أنّ المواجهات اقتصرت على التلاميذ دون المسيح، فالأناجيل لم تذكر أن المسيح واجه ساحراً، وذلك كي ترفع المسيح عن أيّ شبهة من ناحية، ومن ناحية أخرى لأنّ المسيح لم يكن توجّه بعجائبه لأبناء الأمم الأخرى.

لم تخضع علاقة النبي بالساحر في النصوص الثلاثة (وفي النصّ الواحد) لمنطق واحد، فمع موسى كان الساحر يسعى إلى تكذيب النبي، وذلك بمحاكاة المعجزات. أمّا (**العهد الجديد**) فقلب المعادلة، فالرسول هو من يسعى إلى تكذيب الساحر، وإبطال عجائبه.



الفصل الثالث

مُتخيَّل أحداث العِقاب الدنيوي

تمهيد:

بُنيت قصص الأنبياء والرسل في النصوص المقدسة، في أغلب الأحيان، على نموذج من أربعة نماذج هي:

- **النموذج الأول** يتكوّن من: الوضع الأصلي، البعثة، الخرق، العِقاب/النجاة (**أغلب أنبياء العهد القديم والقرآن الكريم**).
- **النموذج الثاني** يتكوّن من: البعثة، الخرق، العِقاب/النجاة (صالح).
- **النموذج الثالث** يتكوّن من: الوضع الأصلي، البعثة، النجاة (يونس وعيسى في **القرآن الكريم**، يونان في **(العهد القديم)**.
- **النموذج الرابع** يتكوّن من: الوضع الأصلي، البعثة، الفشل (يسوع **الأناجيل**).

ونحن إذا ما تأملنا النماذج الأربعة نجد الحديث فيها عن مصير الأقوام المدعوة إلى الإيمان متصلاً بالنموذجين الأولين أكثر من اتصاله بالنموذجين المتبقيين، فكثيراً ما يدعو النبي القوم إلى اتّباع تعاليم الله، أو تنفيذ إرادته، ونبذ الشرك بتوحيد الله، والكفّ عن فعل ما نهى عنه، دون أن تكون للنبي سلطة يرغم بها الآخر على الامتثال لما أتى به.

وقد تميزت مواقف الأقوام من دعوات الأنبياء بالاختلاف، فبعضها قبل الأوامر الإلهية، وأغلبها رفض وعصى.

ونتبيّن في هذا المستوى اختلافاً بين (**الكتاب المقدّس والقرآن الكريم**) في معالجتهما هاتين المسألتين، **فالأول**: ذكر أسماء الأقوام. أما **الثاني**: فاقتصر في أغلب الأحيان على نسبة القوم إلى النبي ﴿أَوْ قَوْمَ هُودٍ أَوْ قَوْمَ صَـٰلِحٍۚ...﴾ [هُود: 89]، على أن النصوص المقدسة اتفقت في تصوير مصائر الأقوام المدعوة إلى الإيمان، أو التي أساءت للأنبياء والرسل؛ إذ طالت هذه الأقوام ألوانٌ من العِقاب، وقد وُظِّفت في ذلك عناصر الطبيعة، والكائنات الغيبية[1].

وما يلفت الانتباه في هذا المجال موافقة النصّ القرآني للنصّ التوراتي في ذكر وسائل العِقاب (الطوفان...) من جهة، وفي تحديد أهم أحداث قصص العِقاب وشخوصها من جهة ثانية، وفي آثار العِقاب في مصائر الأمم المدعوة إلى الإيمان من جهة ثالثة. ففي أغلب الأحيان تحوّلت الآيات، التي أظهرها النبي في مرحلة البعث، إلى أداة عقاب طال المعاندين في نهاية التجربة النبوية، فإذا المخلوقات الغيبية (الملائكة)... وعناصر الطبيعة، من مياه وريح ونار وصخور، تنغص طيب عيش الإنسان امتثالاً منها لإرادة الآلهة، فإذا العالم المرئي محكوم بإرادة غير مرئية.

بيد أن الانتقال من الدعوة بالحسنى إلى إنزال العِقاب بالمكذّبين قد تخلله إنذار الأنبياء الأقوام من مغبة التمادي في الكفر والعصيان؛ إذ كثر في كلامهم الإخبار بالخراب والدمار الذي سيقع إنِ القوم لم يتداركوا أمرهم بالتوبة إلى الله.

فإذا نزول العِقاب بالأقوام المكذبة للنبي تحوّل من حيّز القوة إلى حيّز الفعل، ومن حيّز الإخبار إلى حيّز الحدوث والتحقق.

---

(1) نشير في هذا المقام إلى وجود أشكال أخرى من العِقاب وُظِّفت فيها الحيوانات والطيور والحشرات (موسى في مصر، الطير الأبابيل بالنسبة إلى أصحاب الفيل في سورة الفيل من القرآن الكريم).

فما أهم مضامين إنذارات الأنبياء لأقوامهم؟ وما أهم الدلالات المنوطة بالأحداث المُتخيّلة في قصص العِقاب؟ أَنهضت الأحداث بالأدوار نفسها في النصّ التوراتي وفي النصّ القرآني، أم أدت وظائف مختلفة باختلاف النصّ؟ وما أهم المقاصد والغايات التي تعلقت بكل شكل من أشكال العقاب؟ وإلى أي حدّ أثر سياق نشأة النصّ في أحداث قصص العِقاب ودلالاتها؟

إن هذه الإشكاليات بعض مجالات بحثنا في هذا الفصل، الذي تكون من مبحثين، نخصص **الأول** للنظر في «نبوءات الخراب» في الكتب المقدسة الثلاثة، مركّزين بحثنا أساساً، على أنبياء (**العهد القديم**). أما المبحث **الثاني** ففيه نعالج بعض الأحداث المُتخيّلة الواردة في بعض قصص العِقاب، وقد اعتمدنا في ذلك على قصص ثلاث هي: إغراق الله قوم نوح، وحرقه قوم لوط، ومقاتلة الملائكة مشركي قريش يوم بدر.

المبحث الأول

الإنباء بخراب العمران

لقد تعددت مجالات التنبؤ في النصوص المقدسة، ويمكن تبيُّن ثلاثة منها هي:

- الإخبار بالآتي من الأحداث (خراب العمران، موت الملوك، الهزائم في الحروب).
- الإخبار بالآتي من الشخوص (إنباء عيسى بمقدم نبي الإسلام من بعده).
- الإخبار بما تخفي النفوس من أسرار (يسوع والباغية السامرية)[1].

على أننا نقتصر في هذا المبحث على المجال الأول، وعلى وجه الدقة العنصر الأول؛ أي خراب العمران لارتباطه بمصائر الأقوام، ولما فيه من دلالة مباشرة على العِقاب الذي عقدنا عليه فصلنا.

(1) وردت هذه الحادثة في الإصحاح الرابع من إنجيل يوحنا من الآية الأولى إلى الآية الثانية والأربعين.

أ- خراب المدن في الكتاب المقدّس:

أ-1- «يوم الربّ» في العهد القديم:

إن التنبؤ بالآتي سمة من سمات العرّافين والناظرين في حركة الأفلاك والنجوم، بيد أن أسفار (**العهد القديم**) نسبت إلى جملة من الأنبياء نبوءات كثيرة قائمة على الإنباء بالآتي، ولا سيما ما تعلق بمصير الجماعة. والملاحظ في هذا المجال أنّ الإخبار بالآتي في (**العهد القديم**) لم يقتصر على أنبياء فترة دون أخرى، على أنّ أنبياء ما قبل السبي امتازوا عن بقية الأنبياء باقتصار نبوّاتهم على هذا الضرب[1]. وقد انقسمت النبوءات قسمين: في **الأول** إخبار بالخراب الذي يلحق بأورشليم. أما في **الثاني** فالربّ الإله ينتصر للمخلصين من بني إسرائيل.

ونقف في هذا المبحث على جملة من النبوءات بقصد تبيُّن مدلولات رؤى النبي، وما تضمّنته من رموز، وما احتوته من إحالات على واقعه المعيش، وقد اخترنا في تحليلنا لدلالات «يوم الربّ» النظرَ في نبوّة حزقيال[2]، فنبوته أكثر النبوءات تفصيلاً في ما يتعلق بيوم الربّ، وقد عُدّ هذا النبي أهم أنبياء تلك الفترة، وقوام نبوّته الإخبار بخراب أورشليم ودمارها[3]؛ إذ وجّه أصابع الاتهام إلى يهود المملكة الجنوبية، الذين

---

(1) نذكر منهم: حزقيال، وحبقوق، وناحوم، وعوبديا، وإرميا، وصفنيا.

(2) حزقيال (593-570ق.م): اسم عبري معناه «الإله يقوي»، وقد عاصر هذا النبي نبوخذ نصر، والنبي إرميا في آخر أيامه، وكان شديد التأثر به؛ إذ عمل حزقيال على شرح نبوة إرميا، والتوسع في الصور المجازية الواردة في نبوءات هوشع. انظر:
Adriana Bailey, Ecole biblique, (op. cit.), p. 119 .

(3) جعلت هذه النبوءات عبد الوهاب المسيري يذهب إلى «أنه نُفي قبل التدمير النهائي للقدس (586ق.م)». وفي المقابل رأى بعضهم أنّه كان من المسبيين مع الملك يهو ياكين. انظر: المسيري، عبد الوهاب، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، الموسوعة الكاملة، مرجع سابق، م5، ص92. وقد قسّم الدارسون نبوته إلى =

ارتكبوا الآثام والشرور، وهو ما عبّر عنه في صور مجازية (الزنى، العواصف...)[1].

ربط الفكر الديني اليهودي في معالجته «يوم الربّ» بين أربعة أمور هي:

الأمر الأول: الإقرار بخراب ديار الأعداء؛ إذ تُدمّر أدوم في نبوءات عوبديا؛ لأنها لم تسارع إلى مساعدة أورشليم، وعند ناحوم[2] تُدمّر مدينة طيبة المصرية، وتسقط نينوى.

الأمر الثاني: يتمثّل في أن خلاص الجماعة لا يتحقّق ما لم يتحقق خلاص الأفراد[3].

الأمر الثالث: أن لا خلاص إلا بعد التوبة[4]؛ إذ أكد النبي صفنيا[5] أنّ

= فترتين: الأولى كانت قبل السبي، والثانية تمت أثناء السبي من 593ق.م إلى 570ق.م.

(1) حزقيال: 20/ 1-38.

(2) ناحوم/ المُعزى (633ق.م) من قوش (يهوذا). وعَدَّ الخطيئة سبب تدهور أوضاع الأفراد والجماعة، ويتميّز سفره بالإفراط في استعمال الرموز (الجراد، التين...). انظر دلالات تلك الرموز في: عبد الملك، بطرس، قاموس الكتاب المقدّس، مرجع سابق، ص944.

(3) حزقيال: 33/ 1-20.

(4) نخص بالذكر في هذا المجال النبي إرميا/ إرمياهو؛ أي «الإله يُؤسّس»، وركز إرميا على مسؤولية بني إسرائيل عن كلّ ما يحلّ بهم، مؤكداً أهمية الجانب الروحي، فلا قيمة للقرابين؛ لأنّ الإله لا يطلب الذبائح، فالعبرة هي بما يخالج الإنسان من إيمان صادق، وليس في ما يظهر من التزام بأوامر الشريعة، وهو ما جعل أوساطاً اجتماعية يهودية ترفض نبوّته. انظر في ذلك:

Bailey, Ecole biblique, Adriana, (op. cit.), p. 136.

(5) صفنياه (630ق.م): اسم عبري معناه «يهوه يستر»، نبي يعود نسبه إلى الملك حزقيا، وقد أشارت أغلب القواميس المتخصصة في الديانة اليهودية إلى وجود اختلاف واضح في تحديد تاريخ ظهور صفنيا (انظر: ظاظا، حسن، الفكر الديني الإسرائيلي =

كل الأمم ستعود إلى الإله، وفي مقدّمتهم بقية جماعة إسرائيل[1].

الأمر الرابع: اعتبار السبي حكمة إلهية؛ إذ جعل حزقيال الغرض الإلهي من استعباد الجماعة نشر العدالة في العالم.

ونلحظ في هذا المجال اختلافاً بين الأنبياء في تحديد ماهية «يوم الربّ» ودلالاته، فلئن كان عند البعض خاصاً بجماعة إسرائيل، فإنه عند البعض الآخر يوم شامل للبشر جميعاً، وقد تجلّى ذلك في نبوة إرميا.

إن نبوة إرميا، على الرغم من تجاوزها فكرة الإله القومي الخاص ببني إسرائيل إلى الحديث عن إله عالمي[2]، ظلّت وفيّة للتصوّر الديني الذي قامت عليه العقيدة اليهودية؛ ذلك أن معرفة الأمم الأخرى أن آلهتها كاذبة لا قيمة لها أمر يجعلها تهرع إلى عبادة يهوه[3].

بناء على ذلك نقول: إنّ نبوة إرميا رامت تهويد الأمم أكثر من الإقرار بأممية (الأمم) الإله. وبهذا المعنى لا نرى تعارضاً بين مضامين نبوة إرميا ونبوة كلّ من صفنيا وحبقوق[4]، اللذين اتخذا مواقف سلبية من الآخر[5].

= أطواره ومذاهبه، معهد البحوث والدراسات العربية، 1971م، ص50 و ما بعدها).
فهو عند البعض جاء قبل حبقوق، ويشير البعض الآخر إلى أنه معاصر له.

(1) صفنيا: 3/ 14.

(2) إرميا: 3/ 17.

(3) إرميا: 16/ 19-20.

(4) حبقوق (605ق.م): اسم عبري معناه «يعانق»، وكان مغنياً في الهيكل، ثم تنبأ (حبقوق: 3/ 16-19) أثناء الغزو البابلي. وقد نادى بالتوبة؛ ذلك أنّ البار بإيمانه يحيا (حبقوق: 2/ 1-4)، على أنّ ما تميز به وصفُهُ ظهورَ الله في المستقبل «يوم الربّ» (انظر: الإصحاح الثالث من حبقوق). وقد اختلف المهتمون باليهودية القديمة في شأن هذه النبوءات، فرأى فريق أنها مجرد إخبار عن انتصار الله لشعبه في الدنيا بإهلاك أعدائهم، في حين رأى فريق آخر أن الأمر يتعلق بعالم الآخرة.

(5) تساءل حبقوق عن الحكمة من معاقبة إسرائيل على يد البابليين. أما صفنيا فوصف يوم الإله باعتباره يوماً ساخطاً، فيه تتم معاقبة الأشرار، بما في ذلك الممالك السابية.

ترتب على ذلك تمييز الأنبياء بين العِقاب المسلّط على جماعة إسرائيل والعِقاب المسلّط على الأمم السابية، فلئن كان اتخاذ اليهود آلهة الأمم المجاورة آلهةً لهم بدلاً من «الربّ الإله» السبب الرئيس وراء سخطه عليهم، فإنّ الأمم السابية باستعبادها جماعة الربّ الإله جلبت على نفسها غضبه.

أ-2- خراب أورشليم في نبوات يسوع:

جعلت **الأناجيل** القانونية المسيح يجمع بين خراب أورشليم وسقوطها من جهة، والإعلان عن مجيئه إلى الأرض ثانية من جهة أخرى، ففي جبل الزيتون أعلم المسيح تلاميذه بأن «هَذِهِ؟ التِي تَرونَهَا سَتَأتِي أَيامٌ لَا يُترَكُ فِيهَا حَجَرٌ عَلَى حَجَرٍ (...) فَسَأَلُوهُ: يَا مُعَلمُ مَتَى يَكُونُ هَذَا ومَا هِيَ العَلَامَةُ عِندَمَا يَصِيرُ هَذَا؟ فَقَالَ: أُنظُرُوا! لَا تَضِلوا. فَإِن كَثِيرِينَ سَيَأْتُونَ بِاسمِي قَائِلِينَ: إِني أَنَا هُوَ، وَالزمَانُ قَد قَرُبَ، فَلَا تَذهَبُوا وَرَاءَهُم»[1].

صوّر المسيح نهاية الهيكل رمز أورشليم القديمة، وشريعتها القائمة على طقس القربان، ولكن إشاراته لا تعدو أن تكون إخباراً بهجوم هيرودس (70م). وبصرف النظر عن طبيعة المقطع، والخلفيات المتحكمة في مدوّنيه، اختزل ما ذكره المسيح التصوّر الذي استقر في الضمير المسيحي حول قيامة المسيح وعودته، وما تعرضت إليه الجماعة المؤمنة من دعوات مضللة باسم المسيح.

نسب مدوّنو الآيات الإنجيلية أقوالاً إلى المسيح تدحض ما انتشر بين بني إسرائيل من نبوءات كاذبة باسمه، ولعلّ ما ذكر في **(أعمال الرسل)** من مواجهات بين التلاميذ والأنبياء الكذابين صدى لما كان يعترض الديانة الجديدة من عراقيل.

إن خطاب المسيح قام معللاً لمواقف التلاميذ من الحركات الدينية، التي قامت على أنقاض دعوة يسوع؛ بل إنّ الخلاف بلغ حدّاً اتهم فيه بعضهم بعضاً بالضلالة، والغواية، والحياد عن وصايا المسيح وتعاليمه.

---

(1) لوقا: 21/ 6-8، متّى: 24/ 1-31، مرقس: 13/ 1-27.

فالنصّ الإنجيلي، عندما وظف أقوال المسيح إنّما بحث عن مشروعية دينية تصل بين التلاميذ والمسيح، وتجعل مدوّني الأناجيل أوصياء على الإرث الديني ليسوع، فإذا به يفشي إلى بعضهم أسراره، ويقدّم إليهم علامات قدومه، ويؤكد لهم عودته، ويتخذهم نواباً له في غيابه.

إنّ ما ميّز أقوال المسيح المتعلقة بالآتي من الأيام قيامها على ضرب من ضروب المكاشفة، فالمسيح بثّ الأنباء في هدوء كشف عن ثقته المطلقة بوقوع ما أخبر به، مرسخاً بذلك حقيقة واحدة مفادها أن لا مفر ممّا قدّر الآب وسطّر.

أ-3- الإنباء بقرب العِقاب في النصّ القرآني:

إنّ المواضع القرآنية، التي قام فيها النبي منذراً القوم من مغبة التمادي في الكفر، عديدة[1]؛ ذلك أنّ الإنذار من أهمّ المهمات المنوطة بالنبي.

ونحن إذا ما أمعنّا النظر في الآيات القرآنية ألفينا مواقف للأقوام من الأنبياء لا تختلف، فعادةً يُكذّب النبي، ويُتخذ هزؤاً؛ إلا أنّه لا يكف عن نصح القوم. ونتبيّن في هذا المستوى أن الإنذار يأتي في مرحلة فاصلة بين رفض الجماعة للنبي ونزول العِقاب بها؛ أي في آخر مرحلة من مراحل النبوة.

عُدّ الإنذار في النصّ القرآني آخرَ محاولةٍ يأتيها النبيّ لإنقاذ القوم وهدايتهم، بيد أنّ صدّهم وإصرارهم على التكذيب يغلقان باب الدعوة، ويفتحان أبواب العِقاب الإلهي. وقد حرص **(القرآن الكريم)** في هذا المجال على الجمع بين أمرين هما تكذيب النبي[2]، واعتبار ذلك سبب هلاك المكذبين[3].

---

(1) عبد الباقي، محمد فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، مرجع سابق، ص864 وما بعدها.

(2) القرآن، الأعراف: 7/ 43، 50، 51.

(3) يونس: 10/ 74، الزخرف: 43/ 24-25.

ونحن إذا ما تأملنا العِقاب المنزل بالقوم ألفيناه مرتبطاً بفضاءين هما: الدار الدنيا (الصاعقة، الريح، الطوفان...)[1]، والآخرة (النار)[2].

ونشير في هذا السياق إلى أنّ البُعد الثاني كان أكثر التصاقاً بالنبوة المحمدية، ويتجلّى ذلك في قوله تعالى في الآية السابعة من سورة الشورى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّتُنذِرَ أُمَّ ٱلْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا وَتُنذِرَ يَوْمَ ٱلْجَمْعِ لَا رَيْبَ فِيهِ ۚ فَرِيقٌ فِى ٱلْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِى ٱلسَّعِيرِ﴾.

إنّ الجمع بين كفر القوم بالنبي ودخولهم جهنم تزامن في أكثر من موضع مع إبراز الأسباب الداعية إلى السخرية بالنبي، فإذا هي الغرور وحُبّ الدنيا وملذاتها وغواية الشيطان الذي ﴿أَضَلَّ مِنكُمْ جِبِلًّا كَثِيرًا ۖ أَفَلَمْ تَكُونُوا۟ تَعْقِلُونَ ﴿٦٢﴾ هَٰذِهِۦ جَهَنَّمُ ٱلَّتِى كُنتُمْ تُوعَدُونَ ﴿٦٣﴾ ٱصْلَوْهَا ٱلْيَوْمَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ﴾ [يس: 62-64].

وما يلفت الانتباه، في ما يتعلق بصفة «الكافرين»، أنها طالت جماعتين: جماعة كذّبت بالبعث[3]، وجماعة أساءت فهم ماهية التوحيد، ويمثّلها أهل الكتاب الذين يقول تعالى في شأنهم: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ ءَامَنُوا۟ وَٱتَّقَوْا۟ لَكَفَّرْنَا عَنْهُمْ سَيِّـَٔاتِهِمْ وَلَأَدْخَلْنَٰهُمْ جَنَّٰتِ ٱلنَّعِيمِ﴾ [المَائدة: 65]، و﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ ۘ وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّآ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ ۚ وَإِن لَّمْ يَنتَهُوا۟ عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [المَائدة: 73].

إنّ من شأن هذين المجالين أن يحدّدا ماهية النبوة ومنزلة الإيمان، فلئن كان الإيمان بالغيب والبعث قاسماً مشتركاً بين الإسلام والمسيحية، فإنّ ما يميّز بينهما مفهوم التوحيد، فالمسيحية رأت، وفق الرواية القرآنية، ﴿ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ﴾ [المَائدة: 73]، في حين أنكر المشركون البعث، فإذا الكفر انحراف عن التوحيد القويم، وضلالة ما بعدها ضلالة. أمّا الشرك فنفي للبعث وما يترتّب عليه من عقاب وثواب.

(1) القرآن، فصلت: 41/ 13-20.
(2) القرآن، الليل: 92/ 14، الملك: 67/ 8-11.
(3) القرآن، المؤمنون: 23/ 33-38.

الجنة والجحيم، والدنيا والآخرة، والشهادة والغيب، ثنائيّات متضادّة في الظاهر متصلة اتصال السبب بالنتيجة في جوهرها، عالم الغيب الخفي ترجمان عالم المرئي الموجود، ففي الأرض قوم يكذّبون، وقوم يطيعون ويصدقون، المكذّبون يُعذبون ويُشردون بنار أو طوفان، وفي الآخرة يُخلدون في العذاب ويُحرقون. وفي المقابل أصحاب الجنة هم الممتحنون في الأرض الصابرون في البأساء المؤمنون الصادقون، وهم في الآخرة الفائزون بجنات النعيم.

نرى في عالم الأرض الآن الغيب، ونبصره ماضياً ولّى، فإذا الإيمان لحظة عتق من النار ومن كُفرٍ مهلكٍ للإنسان. في هذا الأفق رسم النصّ المقدّس بالحدث المُتخيّل العالم الآتي، فكان المُتخيّل أشد فتنة، فما كان المُتخيّل فاتحته كان خاتمته. فإذا جحود الإنسان منذ خلقه إلى موته فبعثه عالمٌ مُتخيّل لا يعيشه الإنسان بعقله وضميره ووجدانه فحسب، إنما يعيشه أيضاً بآماله وطموحاته، المُتخيّل الغائب يرسم الحاضر، والمُتخيّل المرجو يرسم المُتخيّل المعيش.

وظّف **(القرآن الكريم)** مُتخيّل أحداث العِقاب الأخروي كي يمنح الدعوة المحمدية قسطاً من الإقناع، فإذا النصّ القرآني يصوّر الجحيم والجنة ترهيباً وترغيباً كي يدفع المشركين إلى اتّباع محمد ﷺ.

على الرغم من مقاسمة النصِّ الإسلاميِّ النصَّ اليهوديَّ التنبؤَ بالخراب، ثمّة اختلاف بيّن بين النصّين، ففي **(العهد القديم)** كان التنبؤ إخباراً بالآتي الذي حسم، والذي لا مجال لتغييره، في حين كان الإخبار بالآتي في النصّ القرآني بمنزلة الإنذار الأخير.

المبحث الثاني

عناصر الطبيعة والعِقاب الإلهي

إنّ محاولة الإنسان تفسير ما هو موجود حاصل بردّه إلى إرادة خفية في عالم غائب تصوّرٌ يوطّد علاقة عالم الأعيان بالعالم المفارق، فالأساطير

والنصوص المقدسة أضفت دلالات رمزية على الأشياء (الطبيعة، الفضاءات...)، في محاولة منها لإيجاد نظام يسيّرها. وقد تجلّت رغبة الإنسان في بناء تصوّر متكامل لعالمي الغيب والشهادة من خلال تأليهه «بعض الجوانب من العالم الطبيعي؛ التي لا تزال مناوئة لـ[ـه، أو] خارجة عن نطاق سيطرته»[1].

بناء على ذلك، فسّرَ الإنسانُ الطبيعيَّ بما وراء الطبيعة[2]، أو العكس بالعكس؛ إذ حمّل عناصر الطبيعة دلالاتٍ رمزيّة جعلت الطوفان دماراً دالاً على غضب الآلهة[3]، وإذا الرعد صوتها، وقِسْ على ذلك بقيّة الظواهر الطبيعية[4].

وقد عالج الفكر الإنساني المعاصر جزءاً كبيراً من هذه التصوّرات ضمن فلسفة الطبيعة (Philosophie naturelle)، التي عملت على فهم الآليات؛ التي بمقتضاها يتمّ دمج العالم الأصغر للإنسان (الميكرو كوزم) (Microcosme) في العالم الأكبر؛ أي الطبيعة.

ونحن إذا ما تأمّلنا النصوص الكتابية ألفيناها، في هذا الجانب، امتداداً للأساطير السابقة لها، ففي (**العهد القديم**) جُسّم الربّ الإله غيمة وسحابة ورعداً[5]، وقد دلّت تلك الصفات على القوة والجبروت.

---

(1) عجينة، محمد، موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها، مرجع سابق، ج2، ص7.

(2) حرب، علي، لعبة المعنى: فصول في نقد الإنسان، مرجع سابق، ص124.

(3) أشار موسكاتي سبتينو (الحضارات السامية القديمة، مرجع سابق، ص50- 51) إلى أنّ الإنسان عبد بعض الظواهر الطبيعية مثل أدد (Adad) إله العواصف، وأَنو (Anu) إله السماء.

(4) قدمت الأساطير الشرقية الآلهة في صيغة الجمع، وخصّت كلّ واحد منها بوظيفة (الموت، الحياة)، أو نسبت إليه سلطة على ظاهرة بشرية (الحرب..)، أو عَدَّته مكوناً من مكونات الطبيعة (الكَرمُ) أو عنصراً من عناصرها (الأمطار، الجدب).

(5) انظر في ما يتصل بعلاقة الطبيعة بالآلهة:
Mircea Eliade, Aspects du mythe, (op. cit.), p. 178.

لقد استمدّ مدوّنو (**العهد القديم**) من الطبيعة العناصر الباعثة على الخوف والرعب عند الإنسان، مضفين عليها دلالات خاصة جعلتها (عناصر الطبيعة) تجسيداً للربّ الإله، أو امتداداً لإرادته. ويُعدّ ما أصاب قوم نوح خير مثال على ذلك؛ إذ عصى القومُ نوحاً، فكان الطوفان العِقاب الإلهي الماحق لهم.

أ- طوفان نوح وتجديد الخلق:

ذُكر الطوفان، الذي لحق بقوم نوح، في سفر التكوين مباشرة بعد ذكر تفاصيل قصة آدم وحواء، وقد عمد مدونو السفر إلى الربط بين القصتين؛ بالنظر في ذرية آدم بدءاً من شيث (Seth) وصولاً إلى نوح وأبيه لامَك (Lamech)[1]. فما علاقة القصة الثانية بالأولى؟ وهل تقتصر علاقة نوح بآدم على القرابة؟ وهل يُعدُّ الطوفان خلقاً جديداً يوازي خلق الربّ الإله آدم؟

ما ميّز سفر التكوين عن بقية الأسفار، التي ذكرت نوحاً، تناولُه أهمّ مراحل حياة الرجل، وذلك بداية من الآية الثامنة والعشرين من الإصحاح الخامس إلى آخر الإصحاح التاسع. وقد ركز النصّ التوراتي على:

أولاً: نسب نوح وسيرته مع الربّ الإله.

ثانياً: حياة الإنسان على الأرض قبل الطوفان.

ثالثاً: تفاصيل الطوفان.

رابعاً: علاقة الربّ الإله بالإنسان بعد الطوفان.

أشار سفر التكوين، في ما يتعلق بالبُعد الأول، إلى أن نوحاً هو ابن لامَك بن أخنوخ، وهو ما دعا الرواة إلى إبراز علاقته بأخنوخ العبد الصالح، والجد التقي. أمّا نشأته فإنه ترعرع في الأرض التي لعنها الربّ[2]، فكان خير

---

(1) انظر: الإصحاح الخامس من سفر التكوين.

(2) سفر التكوين: 5/ 29.

«العزاء»؛ ذلك أنّ اسم نوح دال في اللغة العبرية القديمة على العزاء، فإذا الاسم يوحي، منذ البداية، بأنّ هذا الشخص في قطيعة مع الفضاء الذي نشأ فيه، وليس للفضاء معنى بعيد عن الإنسان، فالإنسان هو من يحمّل الفضاء مدلولاته، فوفق الرواية التوراتية طغى الإنسان وتجبّر[1]، فـ «شَرّ الإِنسَانِ قَد كَثُرَ فِي الأَرضِ»[2].

ففي ما مضى أفسد آدم «جنة عدن»، فنفاه الربّ الإله إلى الأرض لعلّه يتوب أو يقنع بالأرض بدلاً من جنة عدن، ولكن الأحفاد استكبروا، فوجب عليهم العِقاب مثلما وجب على أبيهم آدم، فكان الطوفان آلة الربّ الإله، بيد أن المحو في طوفان نوح يطال البهائم وطيور السماء. فإذا فساد الإنسان تسرب إلى البهائم والطيور، فما تطهر من إثمه يوم «دَخَلَ أَبنَاءُ اللهِ عَلَى بَنَاتِ الناسِ، وَوَلَدنَ لَهُم أَولَاداً»[3]؛ بل زاد كفراً.

صوّر الحدث المُتخيّل الإنسان مفسداً ظالماً، وبذلك مهّد للعِقاب الإلهي، فنجاسة الإنسان متأصلة فيه، لا سبيل إلى اجتثاثها بمجرد مجامعة أبناء الله لبنات البشر، وإنما سبيل الطهارة أن يعيد الله خلق الإنسان.

في الأمس خلق الله آدم في جنة عدن، واليوم يخلق نوحاً في الأرض، على أن نوحاً لم يكن كآدم غراً يعصي الأوامر الإلهية ويخرق النواهي؛ بل كان مطيعاً[4]؛ إذ قال له الربّ الإله: «اِبنِ لَكَ فُلكاً مِن خَشَبِ السروِ»[5]، فصنع الفُلك[6]، وقال له الربّ الإله: إن طوفاناً يأتي على الأرض ومن فيها[7]،

---

(1) سفر التكوين: 6/ 4-5.
(2) سفر التكوين: 6/ 5.
(3) سفر التكوين: 6/ 4.
(4) سفر التكوين: 6/ 9.
(5) سفر التكوين: 6/ 14.
(6) سفر التكوين: 7/ 5.
(7) سفر التكوين: 6/ 17.

فصدّق على الرغم من أنّه لم يرَ في الأفق غيمة توحي بالكارثة، وأمره الربّ الإله أن يُدخل في الفُلك اثنين من كلّ جنس، ففعل.

ولما أتم نوح صنع الفُلك أرسل الربّ الإله الأمطار مدراراً أربعين يوماً وأربعين ليلة، مياهاً عاتية تجتثّ الجبال والصخور العاتية، فيهلك البشر والحيوانات، ولا ينجو منها إلا من كان في الفُلك، ثلّة من البشر ورهط من البهائم والطير، اجتمعت في فُلك تتقاذفه المياه ذات الشمال وذات اليمين، فإذا الإنسان يفهم البهائم، وإذا هي تستوعب مقاله، فلا فرق بين هذا وذاك، وتلك صورة أخرى يسترجعها النصّ التوراتي من جنة عدن يوم كانت الحية تحاور آدم وحواء، فيفهم طيب ما تكلمه به.

ومن مظاهر العجيب، أيضاً، أن أرسل نوح الغراب فالحمامة، فإذا الأول لا يعود في حين تعود الثانية حاملة إليه ورقة زيتون[1] آية من آيات النجاة من الهلاك، فإذا الحيوان بمنزلة العاقل يدرك مقاصد نوح، فيسهم في إعادة الحياة إلى الأرض بعد خرابها، بيد أن ما يثير الاستغراب أمر الغراب في طوفان نوح، فنحن لا نعلم الأسباب التي دفعت نوحاً إلى إرسال الغراب دون غيره من الطيور والجوارح كي يستطلع له الخبر، ولا ندري السبب الذي منع الغراب من العودة إلى الفُلك.

إن راوي الخبر عندما أخرج الغراب من الفُلك، ولم يعلمنا بمصيره، جعلنا نعتقد بأنه مات، ولكن متى رأى -ورأينا- الغربان في الأفق تحلّق علم وعلمنا علم اليقين أن غراب نوح ما مات، ولكنه تنحى الجماعة، فكان أول من عمر الأرض بعد الطوفان.

أُخرج الغراب من الفُلك؛ لأنّه الطير الأسود الذي نبذته نصوص **(العهد القديم)**، وحرّمت أكله، وعَدَّته نجاسة[2]، ولأنه رمز الدمار والخراب

(1) سفر التكوين: 8/ 11.
(2) اللاويين: 11/ 15.

والموت[1]، في حين كانت الحمامة رمزاً للسلام[2]، حاملة غصن زيتون؛ دلالة على مباركة الله نوحاً ومن معه[3].

تحوّل الطوفان من دمار تلحقه الآلهة بالبشر إلى وسيلة تطهير للأرض من نجاسة الإنسان، فإذا هي امتدادٌ لجنّة عدن قبل أن تطأها قدم الخطيئة. وبنجاة نوح ومن معه فرح الربّ الإله، وقرر أن يتخذ الإنسان ابناً له قائلاً: «لَن أَلعَنَ الأَرضَ (...) مِن أَجلِ الإِنسَانِ»[4]. ومن مظاهر ذلك أن الربّ الإله علّم نوحاً ما لم يعلّم آدم؛ إذ علّمه الزرع[5] وآداب الأكل، وأعطاه الميثاق «القوس» علامة فرح الله بآدم الجديد/ نوح[6]؛ الذي طهّر الأرض، ومحا خطيئة آدم القديم، ولكن القصة تبخل على الربّ الإله بالسعادة؛ إذ جعلت حاماً أبا كنعانَ صورة للفساد من خلال إبصاره عورة أبيه نوح[7].

إن في إبصار حام عورة أبيه نوح تجديداً لصنيع الجد آدم، الذي مثّلت عورته آية فساده، وعلامة عصيانه للربّ الإله. وعلى هذا النحو تستعيد القصة بداياتها على الرغم من تغير الشخوص، وتبدل الأمكنة والأزمنة، وتنوع الأحداث، فالثابت هي تلك اللعنة التي أصابت الإنسان آدم وحاماً وابنه كنعان[8]، وهو تصوّر حاول النصّ القرآني تجاوزه باتخاده الطوفان حكمة يستقي منها المؤمن الموعظة. ومن مظاهر ذلك أن (**القرآن الكريم**) اهتم

---

(1) إشعياء: 34/ 11، ملوك الأول: 30/ 17.

(2) Xavier Léon-Dufour, Vocabulaire de théologie biblique, art. «Colombe», (op. cit.), p. 142.

(3) عبد الملك، بطرس، قاموس الكتاب المقدّس، مرجع سابق، «دلالة الزيتون على الخلود، والسلام، والبركة الإلهية»، ص439.

(4) سفر التكوين: 8/ 21.

(5) سفر التكوين: 9/ 20.

(6) سفر التكوين: 9/ 13.

(7) سفر التكوين: 9/ 24.

(8) سفر التكوين: 9/ 25.

بصفات نوح ومضامين نبوّته، وذكر أهم مراحل الطوفان، أكثر من اهتمامه بأي شيء آخر؛ إذ نعت نوحاً بالنبي المصطفى، والعبد الشكور... وكان كثير الاستعانة بالله، فاستحقّ بذلك سلام الله عليه[1].

تلك بعض صفات النبي نوح، يقارن القارئ بينها وبين ما نُسب إلى غيره من الأنبياء، فيجد نوحاً امتداداً للسابق منهم، ومثالاً لمن بعده، ولكي لا نرى هـذا النبي كاملاً عمد **(القرآن الكريم)** إلى إخبارنا أنّ نوحاً رجا الله أن ينقذ ابنه[2]، وفي ذلك دلالة على ضعفه[3].

ولمّا كان الطوفان يقتلع العمران، ويأتي على العباد ﴿وَنَادَىٰ نُوحٌ ٱبْنَهُۥ (...) يَٰبُنَيَّ ٱرْكَب مَّعَنَا وَلَا تَكُن مَّعَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿42﴾ قَالَ سَـَٔاوِىٓ إِلَىٰ جَبَلٍ يَعْصِمُنِى مِنَ ٱلْمَآءِ (...) [كفر الابن] فَكَانَ مِنَ ٱلْمُغْرَقِينَ﴾ [هُود: 42-43]، وقد «كان متمادياً في الكفر، مكذّباً لأبيه»[4].

ابن كذّب أباه وهو يرى الوعد الإلهي يتحقّق، فما بال محمد ﷺ يغتمّ إن كذّبته قريش بمن فيهم عمه عبد العزى (أبو لهب)، ألا يبدو مصابه أهون من مصاب نوح؟ وتلك موعظة أخرى يسوقها النصّ القرآني: (لن تدخل يا محمد من أحببت إلى الإيمان)[5]، وأخبر المؤمنين: (أن لكم من أولادكم من هو عدو لكم)[6].

---

(1) القرآن، النساء: 4/ 163، آل عمران: 3/ 33، هود: 11/ 25، الإسراء: 17/ 3، الصافات: 37/ - 81-80، القمر: 54/ 1.

(2) القرآن، هود: 11/ 45.

(3) المجول، عبد الرزاق، قصة الطوفان في النصوص القديمة (ملحمة جلجامش/ العهد القديم/ القرآن الكريم)، شهادة الكفاءة في البحث، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان (بحث مرقون)، إشراف الأستاذ حمادي المسعودي، السنة الجامعية 1991-1992م، ص24.

(4) الرازي، فخر الدين محمد، مفاتيح الغيب، مرجع سابق، ج17، ص241.

(5) القرآن، القصص: 28/ 56.

(6) القرآن، التغابن: 64/ 14.

وقف نوح بذلك على تخوم الكمال الأخلاقي ولم يبلغه، والأنبياء من البشر تتحرّك فيهم الغرائز، وتفعل بهم ما تفعل في غيرهم. تحركت في آدم غريزة الشهوة إلى الخلود والمعرفة، وتحركت في نوح غريزة الأبوة، وكذلك شأن محمد ﷺ يوم قام يستغفر لعمه أبي طالب[1]، وذاك شأن يوسف مع امرأة العزيز يوم تحرّكت فيه غريزة الجنس.

كلهم بشر، وما هم من البشر، تزلّ بهم القدم، ولكن سرعان ما يتداركون الأمر، فنراهم يهرعون إلى طلب الغفران[2]، فتقواهم توطد الصلة بينهم وبين الباري، وتمنحهم القدرة، وتجري على أيديهم العجائب والغرائب المستطرفة، ولا سبيل إلى أداء النبوة إلا بعد الاختبار، ولا سبيل إلى إعلان النهاية إلا بعد دعوة القوم إلى الإيمان، وإنذارهم من مغبة الشرك والكفر، وقليلاً ما تكون النهاية سعيدة.

كم مرة قام الأنبياء يدعون أقوامهم المرة تلو الأخرى، فلا يجدون إلا رفضاً. وذلك شأنٌ لا تختلف فيه قصة نوح عن غيرها من قصص الأنبياء والرسل في (**القرآن الكريم**)، ولا غرابة في ذلك طالما ظلت عناصر القصة ثابتة، فهذا الإنسان معاند ساخر كافر، وهذا النبي أو ذاك يقوم يدعو القوم منذ الأزل إلى الأبد أن آمنوا بالله الواحد.

قام نوح يدعو قومه إلى عبادة الله[3]، وكان في ذلك من الناصحين لهم، علم بما لم يعلموا، فأبى أن يستأثر بالعلم دونهم، فتراه ينشره بينهم، إنّ لكم رباً إليه الرجوع[4].

دعوة بسيطة واضحة لا غموض فيها، لكن الإنسان عنيد جبار، وقوم نوح خير مثال قاموا إلى دعوته يكذّبونها، ولأهل الشرك صورة واحدة على الرغم

(1) السيوطي، جلال الدين، لباب النقول في أسباب النزول، مرجع سابق، ص164.
(2) القرآن، هود: 11/ 47.
(3) القرآن، الأعراف: 7/ 59، هود: 11/ 26.
(4) القرآن، هود: 11/ 34.

من اختلاف الأمصار والأزمان، العناد طبع فيهم، فهؤلاء قوم نوح ينعتون نبيهم بالضلال يجادلونه، ويكذبونه، ويسخرون منه، يهددونه بالرجم لما أغلظ القول عليهم، وقام يحذرهم من مغبة الشرك فأبوا، وزادوا عناداً[1].

في تلك اللحظة تجلّت الحقائق؛ إذ أوحى الله إلى نوح أنّ مرحلة الدعوة والترغيب انتهت، وجاءت مرحلة العِقاب والتأديب، وتلك مرحلة ينهل فيها الحدث القصصي من منابع المُتخيّل، وأول تلك الأحداث الطوفان.

ونشير في هذا المجال إلى وجود اختلاف بيِّن بين **التوراة والقرآن الكريم**، فلئن ركّز (**العهد القديم**) على رواية تفاصيل الطوفان أياماً وليالي، فإن النصّ القرآني اتخذ وجهة أخرى، من ذلك أننا نجده يركز على أحداث ما قبل الطوفان.

فلقد رأى القوم في صنع نوح للفلك جنوناً[2]، ففي الأمس دعاهم إلى أن يعبدوا الله الواحد، وأن يتركوا آلهتهم ﴿وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا﴾ [نُوح: 23].

بدت أعمال نوح غريبة بالنسبة إلى قومه، ففي الصحراء أو في السهول (والبحر بعيد شهوراً أو أعواماً) يصنع نوح الفُلك، ويزعم أن الماء آتٍ من كل حدب وصوب، وأنه مُهلكٌ الأرض ومن عليها، ولن يترك بيتاً أو جبلاً؟

ونحن إذا ما تأملنا علاقة عناصر الطبيعة بالأمر الإلهي في قصص الطوفان (الأسطورة، العهد القديم، القرآن الكريم) ألفينا المياه فيها تتحرك بسرعة؛ إذ تنصاع لرغبة الآلهة أو الإله، فنجد الأمطار تلبّي نداء الله، وكذا فعلت الأرض عندما طلب منها ابتلاع الماء. ففي (**القرآن الكريم**) نقرأ: ﴿وَقِيلَ يَٰٓأَرْضُ ٱبْلَعِى مَآءَكِ وَيَٰسَمَآءُ أَقْلِعِى﴾ [هُود: 44].

---

(1) القرآن، الأعراف: 7/ 60، هود: 11/ 38، الحج: 22/ 42، يونس: 10/ 73، الشعراء: 26/ 116، هود: 11/ 32.

(2) القرآن، القمر: 54/ 9، المؤمنون: 23/ 25.

خاطب الله الأرض والسماء بصيغة العاقل، فوعتا أمره، وامتثلتا له، فإذا الجوامد مخلوقات لله تدرك ماهيته، على الرغم مما لها من قوة وعنف، وفي فعلها إشارة إلى جهل الإنسان وكفره، فلئن كانت عناصر الطبيعة أقوى من الإنسان وأعتى، فإنها لم تخالف أمر الله؛ بل كانت أداته في هلاك الكافرين[1].

إن العبرة من سرد الأحداث المُتخيّلة ماثلة في إحالتها على الإيمان الصادق، والثقة التي يجب أن تتوافر في كلّ مؤمن؛ لأن قدرة الله تطال الصحراء والجبال، فقوم نوح لما كفروا جاءهم العِقاب مدوياً، وهو ما ذكره **(القرآن الكريم)** في مشاهد مختزلة تخبر عن الخراب الشامل المدمر: أمطار غزيرة لم تترك من الأحياء إلا ما حمل نوح معه[2].

ونشير، في هذا المجال، إلى تحرر النصّ القرآني من ضوابط المكان والزمان، فإذا الأمكنة الحاضنة لمُتخيّل أحداث العِقاب غير محددة، وكذا الشأن بالنسبة إلى الزمان.

كان يروم النصّ القرآني، من خلال التذكير بتلك الأحداث، الوعظ والنصح، فالنبوة من هذا المنظور واحدة في شكلها ومقصدها، من ذلك أنّ النصّ الإسلامي ربط ربطاً واضحاً بين أحداث قصة نوح وقصة محمد ﷺ في أكثر من موضع؛ إذ نقرأ: ﴿وَيَٰقَوۡمِ لَا يَجۡرِمَنَّكُمۡ شِقَاقِيٓ أَن يُصِيبَكُم مِّثۡلُ مَآ أَصَابَ قَوۡمَ نُوحٍ أَوۡ قَوۡمَ هُودٍ أَوۡ قَوۡمَ صَٰلِحٖۚ وَمَا قَوۡمُ لُوطٖ مِّنكُم بِبَعِيدٖ﴾ [هُود: 89].

إن المقصد في هذه الآيات بيِّن، وهو شدّ أزر محمد ﷺ، ودعوته إلى اتخاذ الأنبياء السابقين له نبراساً، وفي المقابل ترهيب وترغيب لمشركي قريش، فلئن خاب مسعى «يغوث ويعوق» فكذلك اليوم يخيب رجاء هُبَل ومناة.

---

(1) القرآن، نوح: 71/ 25.
(2) القرآن، هود: 11/ 40.

إننا نذهب في هذا الرأي استناداً إلى ما قاله كل من ابن كثير في (**تفسير القرآن العظيم**) والكلبي في (**كتاب الأصنام**)، **فالأول** ذكر «أن يغوث ويعوق كانوا رجالاً صالحين من قوم نوح فلما هلكوا جعل قومهم لهم أنصاباً، وصوّروهم، ثم جاء أبناؤهم فعبدوهم»[1]. وأضاف **الثاني** أنها «آلهة عبدتها العرب ومجّدتها»[2].

هكذا يتبيّن لنا أن مشركي العرب أحفاد قوم نوح، وفي المقابل يكون محمد ﷺ امتداداً لنوح. وبهذا المعنى نقول: إن التسميات عديدة، والمسمّى واحد: محمد وهود وصالح... من جهة، ومن جهة أخرى قريش وعاد وثمود... كل تلك الأسماء كنايات والمكنّى عنه واحد من اثنين: الله أو الشيطان.

قام الحدث المُتخيّل في قصة نوح يفسر الحدث التاريخي (الطوفان) الطبيعي، ولكن الأهم من ذلك أننا نجد في ثنايا تلك الأحداث المُتخيّلة نَفَساً دينياً؛ إذ يتعاظم إيمان نوح ومن معه من البشر والبهائم والطيور والزواحف كلّما أغرقت القصة في عالم العجيب، فإذا العجيب يجعل القصة أكثر تأثيراً في الإنسان، ليس بالنسبة إلى نوح وأتباعه فحسب؛ بل كذلك بالنسبة إلى القارئ في كلّ زمن.

وذلك هو المغزى الذي حاولت رسمه النصوص المقدسة، بيد أننا نلحظ في هذا المجال اختلافاً واضحاً في المسالك، ونقاط الاهتمام، فسفر التكوين صوّر الدمار والخراب الذي ألحقه الربّ الإله بالأرض وبالكائنات الحية، وقد أسهب النصّ في وصف أيام الطوفان، في حين ركز (**القرآن الكريم**) على النهاية وما يمكن أن يُستخلص منها من عِبر تقوّي إيمان الإنسان بالله.

---

(1) ابن كثير، الحافظ الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، دار الفكر، بيروت، ط2، (د.ت)، ج4، ص372.

(2) الكلبي، هشام محمد بن السائب، كتاب الأصنام، مرجع سابق، ص9 وما بعدها.

وليس بالغريب أن يختلف النصّان في هذا المضمار، فلئن قام الحدث المُتخيّل في **(العهد القديم)** يؤسس لخلق جديد، ويؤكد انتصار الله على الإنسان، على الرغم من عتوه، فإنه في **(القرآن الكريم)** دلّ على انتصار الله للمؤمنين، فنوح رمز من رموز الإيمان الصادق؛ بل إنه ليسهل علينا «وضع اسم محمد مكان اسم نوح، [واستبدال] صيغة الماضي [بـ] صيغة الحاضر والمستقبل»[1].

إن اختلاف النصين في مستوى الدلالات يُفهَم بالنظر في ظروف نشأتهما، فالنصّ التوراتي كان أكثر قرباً زمناً وثقافة إلى الأسطورة السومرية، التي تقوم فيها الإلهة «إنانا» بمعاقبة من اغتصبها، وذلك عندما أُغرقت الأرض بطوفان من الدماء لم ينجُ منه إلا «زيوسودار»، ومن حمل معه في السفينة[2]، في حين استعار النصّ القرآني الأحداث المُتخيّلة للطوفان من النصوص السابقة له كي يعبّر عن الواقع الديني والثقافي للعرب زمن النبوة المحمدية، فكانت الأحداث حاملة لدلالات رمزية، لا يمكن فهمها ما لم نتبيّن السياق الذي نشأ فيه النصّ القرآني.

لكن الثابت في النصوص الثلاثة (الأسطورة السومرية، التوراة، القرآن الكريم) أن الطوفان يتجاوز كونه ظاهرة طبيعية كي يمثّل فعلاً للآلهة/ الله؛ إذ

---

(1) الجابري، محمد عابد، مدخل إلى القرآن الكريم: الجزء الأول في التعريف بالقرآن، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 2007م، ص299.

(2) راجع: السواح، فراس، مغامرة العقل الأولى، مرجع سابق، ص157-158. وانظر كذلك حديث ول ديورانت (1885-1981م) (Will Durant) في قصة الحضارة (ترجمة زكي نجيب محمود، دار الجيل، بيروت، ج2، ص380) عن الخلق والطوفان البابلي؛ إذ «كتب الشعراء (السومريون) قصصاً عن بداية الخلق، وعن جنة بدائية، وعن طوفان مروع غمر هذه الجنة، وخرّبها عقاباً لأهلها على ذنب ارتكبه أحد ملوكهم الأقدمين. وتناقل البابليون والعبرانيون قصة هذا الطوفان». أما مرسيا إلياد (Mircea Eliade) فذكر أن الحديث عن الطوفان ظاهرة كونية. انظر ذلك في:
Aspects du mythe, (op. cit.), p. 74.

تتطهر به الأرض من المفسدين والعابثين، فالإرادة الإلهية تطوّق الإنسان من كل ناحية، وهي تتدخل لتهلك الظالم المعتدي حيناً، ولحماية الأتقياء والأبرار حيناً آخر.

ولا تفوتنا، في نهاية هذا المبحث، الإشارة إلى وجود فوارق كثيرة بين بنية أساطير الخراب والقصص النبوي المتعلق بالظواهر الطبيعية المدمرة، فلئن كان الدمار والخراب في الأساطير القديمة تفسيراً ارتآه الإنسان الأول لفهم ما يحيط به، بأن ردّ تلك الظواهر إلى مزاج الآلهة، فإن النصوص المقدسة جعلت تلك الظواهر أداة عقاب إلهي حاملة لرسالة خاصة، مدارها على أن الكون برمته رهن إرادة الخالق، وأن عناصر الطبيعة تظل في وفاق مع الإنسان طالما كان العبد مطيعاً لله.

المبحث الثالث

المخلوقات غير المرئية والعِقاب الإلهي

تناولنا، في موطن سابق من بحثنا، أحداثاً سُخّرت فيها قوى غيبية (الشياطين، الجن، الملائكة) لخدمة النبي. أما مبحثنا، الذي نحن بصدد إنجازه، فيتعلق بدور تلك القوى الغيبية في إنزال العِقاب الإلهي بمن كذّب النبي وآذاه، فإذا العِقاب شكل من أشكال الانتصار للمؤمنين.

وفي هذا المبحث نسعى إلى أن تبيّن هذه الأبعاد من خلال النظر في ما كان من أمر لوط وأهل سدوم في النصّين المقدّسين (اليهودي والإسلامي) من ناحية، ومن ناحية أخرى بالنظر في دور الملائكة يوم بدر.

أ- الرجم:

روت أسفار (**العهد القديم**)، في أكثر من موضع، أن الربّ الإله أرسل ملائكة كي تعاقب أقواماً أو أفراداً، وقد اتّسمت تلك الأحداث بتعدد الأماكن، وبتنوع وسائل العِقاب، بيد أن الجامع بينها اعتمادها عناصر

الطبيعة أداة عقاب، على نحو ما نجد في الإصحاح التاسع عشر من سفر التكوين؛ الذي فصّل القول في إنزال الملائكة مطر الكبريت عقاباً لمدينة سدوم، وقد ورد ذكر ذلك في ثنايا سرد سفر التكوين أحداث قصة لوط.

ونلاحظ في هذا المضمار أمرين، **أولهما**: قصر الحيّز النصي الذي خُصّص لِما كان بين لوط وأهل سدوم[1]. أما **الأمر الثاني**: فيتمثّل في تعلق الأحداث المتخيّلة بالنهاية، وذلك من خلال إنزال الملائكة العِقاب بالمدينة، وتحوّل امرأة لوط إلى عمود ملح.

وقد وقعت أحداث النهاية في فترة زمنية قصيرة وفي فضاء جغرافي محدود هو سدوم، وهو ما يدفعنا إلى السؤال عن طبيعة العلاقة التي تجمع بين الحدث المُتخيّل والفضاء الجغرافي، وعن دلالات قصر المدة الزمنية ونوع الأحداث وطريقة وقوعها.

بُنيت الأحداث المُتخيّلة وفق منطق التتابع؛ إذ يلتقي لوط برجلين عند أحد مداخل مدينة سدوم، فيهرع إليهما ساجداً، ولا نعرف أسباب سجوده لهما، أهي عادة القوم أم هو وعي لوط بحقيقة الرجلين[2]؟

ولا يطول مقام الرجلين عنده حتى هرع أهل المدينة شيباً وشباباً يريدون الرجلين بسوء[3]، فإذا العِقاب الإلهي يتحقّق، فلا نجد في المدينة عشرة مؤمنين[4]، ولا نرى فيها راشداً ينهى القوم، فإذا العقاب المنزل بهم على قدر إيمانهم وتقواهم.

ونشير، في هذا السياق، إلى أن العِقاب وقع على مرحلتين متباعدتين كانت **أولاهما**: بعد قدوم القوم دار لوط يريدون ضيفه، فإذا العمى يصيب

---

(1) انظر الإصحاحين الثالث عشر والتاسع عشر.

(2) سفر التكوين: 19/ 1.

(3) سفر التكوين: 19/ 4-5.

(4) انظر: رجاء إبراهيم في شأن أهل سدوم في سفر التكوين: 18/ 31.

جميع القوم، وهو حدث دال على سوء الطريق التي اتبعها أهل سدوم، فضرب العمى «صَغِيرَهُم وَكَبِيرَهُم الوَاقِفِينَ أَمَامَ البَابِ (...) فَعَجِزُوا عَن العُثُورِ عَلَى البَابِ»(1). أما **ثانيتهما**: فكانت ليلاً بعد ساعات من المرحلة الأولى؛ إذ أنزل الملائكة (الرجلان) بالقرية ناراً من كبريت أتت على العباد والعمران والزرع، فإذا هي رماد(2).

إن تباعد زمن وقوع الحدثين له ما يفسره؛ إذ كان لا بدّ من تأخير العِقاب النهائي كي ينجو لوط. أوَلم يقل أحد الرجلين للوط «أَسرِع اهرُب إِلَى هُنَاكَ؛ لِأَني لَا أَستَطِيعُ أَن أَصنَعَ شَيئاً حَتى تَبلُغَهَا» (أي مدينة صُوغر)(3). ومع الصباح أصاب الخراب قرية سدوم، فلم يترك فيها بشراً حياً، انتقام شامل ماحق، ولا أشد منه انتقاماً يمكن تصوره، وعلى هذه الشاكلة تحقق الأمر الإلهي.

إن الرواية التوراتية؛ إذ نجّت لوطاً من الموت، سكتت عن صلته بأهل سدوم، ألا يُعدّ خروجه من سدوم على عجل عقاباً له، ألم يدخلها ومعه الأموال الكثيرة، والمواشي الوفيرة، في حين خرج منها صفر اليدين، أتراه نجا من الموت لحسن سيرته مع الربّ الإله، أم لأمر آخر؟

الإجابة عن هذا السؤال وغيره تتطلب منّا وصل النهاية بالبداية، وتبيُّن العلاقة القائمة بينهما بقصد فهم النهاية التي عرفها لوط.

عَدَّ سفرُ التكوين خروجَ إبراهيم من بلاد الرافدين لحظةَ تأسيس للعهد، بيد أن العهود والمواثيق الإلهية لم تتجاوز حيّز الوجود بالقوة إلى حيّز الوجود بالفعل، قبل دخول إبراهيم إلى مصر وخروجه منها، فلئن لم يَطُلْ بإبراهيم ولوط المقام بأرض النيل، فإن كل واحد منهما ظفر من خيراتها

(1) سفر التكوين: 19/ 11.
(2) سفر التكوين: 19/ 24-25
(3) سفر التكوين: 19/ 22.

بقسم وافر؛ إذ خرج إبراهيم وزوجه يحملان قناطير من الذهب والفضة، وكذا الأمر بالنسبة إلى لوط حتى «ضَاقَت بِهِمَا الأَرضُ»[1].

فأيّ أرض لها أن تقلّ هذا الحشد من الخدم والعبيد؟ وأيّ خضرة لها أن تملأ بطون المواشي ولا تفنى؟ وعى الرجلان ذاك، فاختارا الافتراق باعتباره خير الحلول، فقرّر لوط الذهاب إلى دائرة الأردن شرقاً[2]، ظناً منه أنه ظفر بأفضل بقعة، ففيها الماء وفير وفيها الكلأ كثير. أما إبراهيم فبقي في أرض كنعان، وكان لا بدّ له من أن يبقى كي يتمّ الوعد، ويتحول الحلم من حيّز القوة إلى حيّز الفعل.

إن الرواية التوراتية، على الرغم من أنها لم تنكر مصاحبة لوط[3] إبراهيمَ في رحلته إلى مصر، لم ترَ فيه صنواً لإبراهيم، فهي لم تشر إلى طبيعة الأعمال التي نهض بها لوط في مصر، فكل ما نعلمه أنه غنم ثروة عظيمة لا تقل شأناً عن ثروة عمّه إبراهيم، فـ «لُوط المُرَافِقُ لِأَبرَامَ [كان له] غَنَمٌ وَبَقَرٌ وَخِيَامٌ أَيضاً، فَضَاقَت بِهِمَا الأَرضُ لِكَثرَةِ أَملَاكِهِمَا فَلَم يَقدِرَا أَن يَسكُنَا مَعاً»[4].

ولعلّ المغزى من هذه الإشارة تفسير الأسباب التي دعت إلى مفارقة لوط لإبراهيم، ففي الظاهر كان الفراق بسبب البحث عن الكلأ والمرعى، بيد أن الأصل في الخبر أن الربّ الإله خصّ إبراهيم بالوعد[5].

---

(1) سفر التكوين: 13 / 6.

(2) سفر التكوين: 13/ 11.

(3) لوط: اسم معناه في العبرية «غطاء»، وقد نُزّلت قصة لوط في العهد القديم منزلة الهامش بالنسبة إلى قصة إبراهيم وأبنائه، فنحن لا نعلم من أمر لوط إلا أنه ابن هاران أخي إبراهيم خليل الله، وقد خرج مع تارح جده شأن عمه إبراهيم وزوجه سارة.

(4) سفر التكوين: 13/ 5-6.

(5) ذكر رينهارد لاوت أن الختان هو الـ«علامة [الـ] ظاهرة [التي] لا تمحى من الجسد» (ص 79)، مبيّناً أن الختان كان العلامة المميزة لإبراهيم ونسله، بيد أن تلك الإشارة =

إن إقامة لوط شرقي الأردن وفق (**التوراة**) اختيار منه، وقد فضّل «لِنَفسِهِ كُل دَائِرَةِ الأُردُن»[1]، على أن ما خفي أعظم شأناً، فلئن كسب لوط المراعي، فإنه خسر القداسة التي تتصل بالأرض، فإذا العهد خاص بإبراهيم دون غيره[2].

رضي لوط بالعيش غريباً بين قوم اصطلحوا على الفساد، ونبذ الطهر والعفة، «وَكَانَ أَهلُ سَدُومَ مُتوَرطِينَ فِي الشر، وَخَاطِئِينَ جِداً لَدَى الرب»[3]، أقام بينهم ردحاً من الزمن غير يسير، فخالطهم، وصاهرهم. وبذلك تضعنا القصة منذ بدايتها في إطار ينبئ بوجود صراع، فلوط صورة من إبراهيم، أما أهل سدوم فهم رمز للفساد والخروج عن الله، بيد أن سفر التكوين لا ينقل لنا أية مواجهة بين لوط وأهل سدوم، وقد يكون الأمر واضحاً بالنسبة إلى من يدرك منزلة الفرد الغريب بين الجماعة، غير أن ما يثير السؤال عندنا: لماذا فضّل لوط البقاء بين أهل سدوم طيلة هذه السنين، وقد خبِر أعمالهم وأخلاقهم؟

إن الغاية الرئيسة، التي رام مدوّن السفر تحقيقها، لا تخفى على القارئ، أبعدت القصة لوطاً عن أرض كنعان لتقصيه من العهد، وتعمدت أن تضعه في بلاد الفساد كي تلحقه ثلمة أهلها. وتعمق هذا المعنى عندما أنجت القصة لوطاً وابنتيه، فـ «قَالَتِ الابنَةُ البِكرُ لِأُختِهَا الصغِيرَةِ: إن أَبَانَا قَد شَاخَ،

= التي أوردها رينهارد لاوت تتناقض مع ما أورده في الهامش الثاني عشر الوارد في الصفحة الثامنة والسبعين والتاسعة والسبعين الذي أكد فيه أن الختان ظاهرة مصرية أساساً، وقد انتشرت بين شعوب عديدة، وهو ما يعني بالضرورة أن الختان الذي مارسه إبراهيم كان تعبيراً منه عن رغبته في الانصهار في النسيج الثقافي والاجتماعي المصري.

(1) سفر التكوين: 13/ 11.

(2) سفر التكوين: 13/ 14-15.

(3) سفر التكوين: 13/ 13.

وَلَيسَ فِي الأَرضِ رَجُلٌ يَتَزَوجُنَا (...) فَتَعَالَي نَسقِيهِ خَمراً وَنَضطَجِعُ مَعَهُ فَلَا تَنقَطِعُ ذُريةُ أَبِينَا»[1]، فكان «مُوآب» ابن البكر[2]، وكان «بن عَمي»[3] ابن الصغرى.

نجّت القصة لوطاً كي يكون من نسله بعض شعوب كنعان، نسل خرق المحظورات فكان دون أبناء إبراهيم شأناً، فلا يذهب بنا الظنّ إلى اعتقاد أن نجاة لوط من الهلاك ضرب من التكريم، فنرى في لوط صنواً لإبراهيم؛ بل إن القصة سرعان ما دفعت لوطاً إلى دائرة المحرّم، فلقد أقام في قوم يأتون الرجال شهوة، فكان لإقامته بينهم ثمن، رضي بالفساد فلحقه منه جزء.

خَيّر إبراهيم لوطاً بين الذهاب شمالاً أو يميناً، فاختار لوط أفضل الأراضي طمعاً، وكان لطمعه ثمن، ويوم حلّ بين أهل سدوم وجدهم أفسد الخلق ولم يهاجر، وكان لذلك ثمن. نجا من الهلاك يوم دُمّرت سدوم تدميراً، وذلك من أجل إبراهيم لأنه حدث «لَما دَمرَ اللهُ مُدُنَ السهلِ ذَكَرَ إبرَاهِيمَ، فَأَخرَجَ لُوطاً قُبيلَ وُقُوعِ الكَارِثَةِ حِينَ قَلَبَ المُدُنَ التِي قَطَنَ فِيهَا لُوطٌ»[4].

سعت الرواية التوراتية إلى التمييز بين إبراهيم ولوط؛ إذ لا بدّ من بطل وحيد يحمل على عاتقيه عبء الجماعة، فلوط الذي طمع في أرض خصبة وفيرة المياه، تاركاً لإبراهيم القحط والسهول الغامرة، فَقدَ كل ما يملك، وخرج خالي الوفاض، وبذلك تكرّس القصة سيادة البطل الواحد (إبراهيم)، ولا تقتصر على ذلك؛ بل تتجاوز هذا الحدّ بأن جعلت امرأة لوط «عَمُودَ مِلحٍ»[5].

(1) سفر التكوين: 19/ 31-32.
(2) سفر التكوين: 19/ 37.
(3) سفر التكوين: 19/ 38.
(4) سفر التكوين: 19/ 29.
(5) سفر التكوين: 19/ 26.

ولا يخفى على أحد ما كان للملح في الثقافة الشرقية القديمة من دلالات مختلفة، أهمها ما تعلق بالفضاء الجغرافي؛ أي قرية سدوم التي تقع على البحر الميت، أو ما تعارفت عليه شعوب المنطقة يومئذ بـ «بحر الملح»[1].

إن للملح استعمالات عديدة في الأمم القديمة، فهو آلة لتخريب المدن، فإذا ما دخل جيش بلاد العدو حرثها، وبذر فيها الملح كي يذهب بخيراتها[2]، وكذا الشأن بالنسبة إلى امرأة نوح، فتحوّلها إلى عمود ملح دلالة على فساد تلك الأرض التي سكنها أصحاب الآلهة الغريبة، وتأكيد أن عصيان الله أمر لا هوان فيه[3].

سار النصّ القرآني في هذا المذهب، بيد أنه حمّل القصة دلالات جديدة متصلة بالتصوّر الإسلامي للنبوة ودور النبي، وهو ما تجلّى في جملة من الأحداث المُتخيّلة وردت في سورتَي «العنكبوت» و«القمر»[4].

ونحن إذا ما تأملنا آي المقطعين الواردين في السورتين نلحظ ذلك التشابه الواضح بين الرواية القرآنية، والرواية التوراتية، لِما نزل بقرية لوط وامرأته، على أن ذلك يحتاج إلى إعادة نظر، فثمة بين النصين فروق قليلة مؤثرة في بناء دلالات الأحداث المُتخيّلة، وتتجلى هذه الفروق على النحو الآتي:

إن رسل الله في **(القرآن الكريم)** أثناء محاورتهم إبراهيمَ في شأن أهل القرية قد أبدوا معرفتهم بلوط، وتيقنهم من صدق إيمانه؛ بل إن أقوالهم تنبِئ بالغيب (نجاته وهلاك امرأته)، وهو ما لم نجده في النصّ التوراتي؛ بل إن في النصّ القرآني أقوالاً يتوجه بها الرسل إلى لوط تطمئنه على مصيره، فإذا

---

(1) صموئيل الثاني: 8/ 13.

(2) القضاة: 9/ 45.

(3) Vocabulaire de théologie biblique, (op. cit.), art. «Sel», p. 582.

(4) القرآن، العنكبوت: 29/ 31-34، القمر: 54/ 33-37.

أقوال الرسل تبيّن مصير امرأة لوط قبل رجم القرية، على أن ما ميّز هذه الأقوال، مقارنة بما دار بين الرسل وإبراهيم، أننا تحوّلنا من القول المجمل إلى القول المفصّل؛ إذ انتقلنا من الحديث عن الهلاك إلى الحديث عن الطريقة التي يتمّ بها العِقاب[1].

استعاد النصّ القرآني بطريقة موجزة وبليغة الأحداث المُتخيّلة، التي وردت في سفر التكوين، ولكن ما ميّز النصّ القرآني في هذا المجال تركيزه الواضح على الجمع بين النتيجة والسبب: ﴿إِنَّ أَهْلَهَا كَانُوا۟ ظَٰلِمِينَ﴾ [العَنكبوت: 31]، و﴿بِمَا كَانُوا۟ يَفْسُقُونَ﴾ [العَنكبوت: 34].

إن الآيات القرآنية راوحت بين الأزمنة، ويتجلّى ذلك في تنوع صيغ الأفعال؛ إذ وظفت صيغة الماضي (جاءت، قالوا، كذبت...) للدلالة على الآتي (يوم القيامة).

وينتابنا شكّ في مسألة المُخاطَب في ما يتعلق بالموضع الأخير، فلا ندري إن كان المُخاطَب قوم لوط، أم قوم الرسول محمد ﷺ، ويزداد الأمر التباساً إذا ما عدنا إلى الأفعال أو المشتقات الواردة في أقوال الرسل: ﴿لَا تَخَفْ وَلَا تَحْزَنْ ۖ إِنَّا مُنَجُّوكَ﴾ [العَنكبوت: 33]، و﴿إِنَّا مُنزِلُونَ عَلَىٰٓ أَهْلِ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةِ رِجْزًا﴾ [العَنكبوت: 34].

إن السياقات، التي وردت فيها أقوال الرسل، توحي بأن المعني بالخطاب «لوط» أو «قومه»، على أن من شأن علاقة هذه الأقوال بزمن تلقيها (زمن الدعوة المحمدية) أن يجعل الخطاب، وما تخلله من معانٍ يتجاوز الظرف الذي نشأ فيه (الخطاب)، ولعلّ ما يدعم هذا الرأي عندنا أن (**القرآن الكريم**) لم يولِ الظروف الحافة بنزول العِقاب على أهل القرية اهتماماً بقدر اهتمامه بالنتائج المترتبة على كفر أهل هذه القرية، وتماديهم في الفساد.

---

(1) القرآن، العنكبوت: 29/ 33-34.

لم يصوّر النصّ القرآني وقائع أو أحداثاً تاريخية بالنسبة إلى المؤمن بقدر ما قدّم نماذج لقيم إنسانية متعارضة، فإذا النتائج محسومة قبل البدء في الصراع؛ لأن الماضي يخبر بذلك، فإذا الأنبياء يتجاوزون الوظيفة المنوطة بهم في ما يتعلق بتوطيد الإيمان ودعمه، ليصبحوا حاملي قيمة توثيقية يستوعب من خلالها الإنسان مؤمناً كان أم كافراً (قريش...) منزلته في الحياة/ الصراع.

انطلق النصّان المقدّسان من أحداث مُتخيّلة واحدة، فكان الرجم بالنار مآل قوم لوط وامرأته، بيد أن كل نصّ اتخذ له مسلكاً خاصاً، وقد تجلّى ذلك في صورة لوط في النصين، فلوط (**العهد القديم**) خالط الأشرار الغرباء، وزوّج بناته منهم[1]، فلحقت به ثلمة هذا الأمر فزنت به ابنتاه، ومنه أنجبتا أقواماً جدداً يستأنفون الفساد في الأرض، وتلك سنّة دأب عليها (**العهد القديم**) بين الحين والآخر، فمن الصالح يأتي الطالح، بدءاً من نوح وابنه ولوط وابنتيه، وصولاً إلى عيسو بن إسحاق.

وبذلك يكون المُتخيّل بجميع أبعاده امتداداً للرؤية الدينية للتاريخ التي تفسر فساد قوم بفساد الأصل يوم ارتكب الأب أو الجد معصية أو إثماً، أو هي تريد أن توجد للواقع المعيش جذوراً ضاربة في القِدم، ولا تنكفئ الأحداث المُتخيّلة تبرز قدرة الإنسان على الخروج بالحدث التاريخي عن معطياته الموضوعية، وحشره في رؤية إنسانية شاملة.

فبالإمكان أن نجد لما حدث في سدوم تفسيراً طبيعياً يجعل النار والكبريت النازل على سدوم بركاناً أتى ليلاً على القرية، فأعمى العيون رماده، فلم يستطع أحد من القوم النجاة، ولكن المُتخيّل الديني يرى في ذلك الانفجار البركاني رجماً سماوياً يعبّر عن علاقة الإنسان بالأرض، ففجوره دنّسها، ووجب تطهيرها بمحو أسباب النجاسة، وطمس مظاهرها. أما لوط (**القرآن الكريم**) فنبي أخلص الدعوة فنجا، ورضي ربه عنه، وأحسن إليه.

---

(1) سفر التكوين: 19/ 14.

ب- الملائكة ونصرة النبي في الحرب (ملائكة بدر):

بقدر ما عمد (**القرآن الكريم**) إلى الفصل بين عالم الغيب وعالم الشهادة وصل بينهما، ومن مظاهر الاتصال بين العالمين تدخّل الملائكة نصرة للنبي أمام أعداء الله؛ إذ نجّت من نجا منهم، ووقفت إلى جانبهم في أحلك اللحظات.

وتعدّ مشاركة الملائكة المؤمنين قتال قريش يوم بدر (2هـ) أبرز مثال على ذلك؛ إذ ذكرت الآيات الممتدة من الآية الرابعة والعشرين إلى الآية السابعة والعشرين بعد المئة من سورة آل عمران قوله تعالى: ﴿إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ أَلَن يَكْفِيَكُمْ أَن يُمِدَّكُمْ رَبُّكُم بِثَلَٰثَةِ ءَالَٰفٍ مِّنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ مُنزَلِينَ ﴿124﴾ بَلَىٰٓ ۚ إِن تَصْبِرُوا۟ وَتَتَّقُوا۟ وَيَأْتُوكُم مِّن فَوْرِهِمْ هَٰذَا يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُم بِخَمْسَةِ ءَالَٰفٍ مِّنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ مُسَوِّمِينَ﴾.

إن المتأمل في عدد الملائكة يلحظ كثرتها؛ إذ نزلت الملائكة أفواجاً بالآلاف كي تنصر محمداً ﷺ وأتباعه، وقد توسعت النصوص الحواف في ذكر صفات الملائكة، وما تميزت به عن البشر يومها، فقتلاهم تميزوا بسمات خاصة[1]. فبعض المفسرين ذهب إلى القول إن نعتهم بالمسومين «كناية عن كونهم أشداداً»[2]. في حين ذهب صاحب (**لسان العرب**) إلى القول: إن «السومَةَ وَالسمِيَاء: العَلَامَةُ [و] مُسَومَةٌ؛ أَي عَلَيهَا أَمثَالُ الخَوَاتِيمِ...»[3].

إن الغاية من إصرار القدامى على تبيُّن صفات الملائكة هي تأكيد مشاركتها الرسول ومن معه القتال ضدّ قريش، وبذلك سعى المفسرون إلى توطيد صلة الحدث المُتخيّل بنشأة الجماعة المسلمة، ولا غرابة في أن يحرص القدامى على هذا الأمر باعتباره آية من آيات صدق محمد ﷺ، فهو المدعوم من الله، المحروس من ملائكته.

(1) ابن هشام، عبد الملك، السيرة النبوية، مرجع سابق، ج2، ص220.
(2) ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج4، ص76.
(3) ابن منظور، جمال الدين، لسان العرب، مرجع سابق، مادة (س، و، م).

على أنّ ما يلفت الانتباه في الآيات السابقة اختلاف عدد الملائكة، فهم «ثلاثة آلاف» وهم «خمسة آلاف»، أما في سورة «الأنفال» فهم ألف لا غير[1].

وقد قدّم القدامى والمعاصرون تفاسير مختلفة في شأن اختلاف عدد الملائكة من شأن الوقوف على بعضها أن يبيّن لنا الدور؛ الذي نهضت به الملائكة في غزوة بدر.

كان همّ المفسرين رفع التناقض الظاهر في العدد، بيد أنهم لم يبلغوا في هذا المضمار الكلمة الفصل؛ بل زادوا المسألة، في تقديرنا، تعقيداً بالنظر إلى تضارب الأخبار المتصلة بهذه المسألة؛ إذ نفى البعض نزول الملائكة لنصرة الرسول؛ لأن الله وعد المؤمنين بـ «المدد من الملائكة على شرط أن يصبروا، فلما لم يصبروا (...) لم يمددهم الله ولا بملك واحد»[2].

وبناء على ذلك، إن نزول الملائكة متعلق بواقعة أُحُد لا بواقعة بدر، في حين ذهب الضحّاك ورهط من المفسرين الآخرين إلى القول: إن ابن جابر عزم على نصرة المشركين، فلما بلغ ذلك المسلمين اغتمّوا، فوعدهم الله بمدّهم بالملائكة كي يرفع عنهم الهمّ والكدر، على أنّ البعض ذهب إلى القول: إنّ الله «لم يمدهم بملائكة أصلاً»[3]؛ ذلك أنّ خبر هزيمة المشركين قد بلغ ابن جابر «وأصحابه (...) فعدل عن إمدادهم، فلم يمدهم الله بالملائكة أي بالملائكة الزائدين»[4]. في حين قالت جماعة من المفسرين «إن الله وعدهم بألف من الملائكة، وأطمعهم بالزيادة بقوله «مردفين» (...)، ودلّ كلامه (...) أنهم لم يزالوا وجلين من كثرة عدد العدو»[5].

بهذا المعنى لا يُعدُّ نزول الملائكة حدثاً عجيباً؛ ذلك أنه لم يتجاوز حيّز

(1) القرآن، الأنفال: 8/ 9.

(2) ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، مرجع سابق، ج4، ص75-76.

(3) المرجع نفسه، ج4، ص75.

(4) المرجع نفسه، الجزء نفسه، الصفحة نفسها.

(5) المرجع نفسه، ج4، ص73.

القوة (وعدهم، لم يمدهم) إلى حيّز الفعل. أمّا القول إنّ «بعض الصحابة [شاهد] طائفة منهم، وبعضهم شهد آثار قتلهم رجالاً من المشركين»[1]، فإنه يقحم الأحداث في عالم العجيب؛ إذ نفوا الحدود الفاصلة بين عالم الملائكة وعالم الإنسان، على الرغم من حرص الرواة على الإبقاء على تلك الحدود بشكل أو بآخر (سمات القتلى...).

إنّ المتأمل في قول المفسر «شهد آثار قتلهم رجالاً من المشركين» ينتهي إلى أنّ أحداً لم يرَ الملائكة وهي تقاتل، وإنما أدركوا مشاركتها في القتال من خلال علامات، فإذا الملائكة تتحرك في عالم الأعيان دون أن يعاينهم أحد مؤثّرة في عالم الشهادة، دون أن تتأثر به، أو تخضع لمقتضياته ومتطلباته، فإذا العالم البشري محاط بعالم الغيب، دون أن تطمس الفواصل بين العالمين أو تمحى.

خاتمة الفصل:

إن حديث النصوص المقدسة عن العِقاب الإلهي المُنزَل بالمعاندين المكذّبين للنبي يأتي بعد لحظتين هما: الدعوة وصدّها، وبذلك يصبح العِقاب جزاء مستحقاً، فبعد الإقناع يكون العِقاب شكلاً من أشكال تحقق النبوة بما هي إنذار، وتهديد بالخراب والدمار في حال إصرار الأقوام المدعوة إلى الإيمان على الكفر والعصيان.

وفي هذا السياق بيّنا في المبحث الأول أهم مجالات الإنباء بالخراب، ففي أغلب الأحيان كان الخراب متعلقاً بالعمران؛ إذ تُزال المدن عقاباً لأهلها، ومحواً لذكرهم، وتطهيراً للأرض من رجسهم.

ولاحظنا، في هذا المستوى، تقاسم النصوص المقدسة السبب، ففي جميع الحالات كان إصرار الجماعة على الشرك بالله، والحرص على إيذاء الأنبياء، السببَ الأول في خراب العمران، وهلاك الأقوام المكذّبة.

---

(1) المرجع نفسه، ج4، ص73.

بيد أن الاختلاف ماثل في الخلفيات التي تأسست عليها تلك الأنباء، ففي (**العهد القديم**) كان خراب أورشليم المرتقب تفسيراً ما ورائياً للحدث التاريخي، وهو سبي جماعة إسرائيل واستعبادها، وما ترتب على ذلك من إعادة تأسيس لماهية العهد الإلهي.

تعلقت رؤى الخراب في (**العهد القديم**) بـ «يوم الربّ»، وهو يوم عقاب يطال بني إسرائيل وغيرهم عند البعض، وهو خاص بالأمم السابية لبني إسرائيل عند البعض الآخر، على أن جميع الأنبياء الذين وصفوا «يوم الربّ» عَدّوه يوم عقاب دنيويّ تخرّب فيه أورشليم؛ لأنها اتخذت من آلهة الأمم الأخرى بديلاً ليهوه.

وقد بيّنا أن عبادة بني إسرائيل آلهة كنعان لم تقتصر على فترات الضعف والتبعية؛ بل تقرّبوا إلى بعل وغيره من الآلهة أيضاً في فترات الازدهار، والنمو الاقتصادي، والاستقرار السياسي. وقد رأينا في ذلك دليلاً على أن بني إسرائيل لم يروا في أنفسهم جماعة مميزة عن غيرهم من أمم المنطقة[1].

أما في ما يتعلق بمعاقبة الربّ الإله للأمم السابية، فرأينا أنّ الخراب الذي سينزل بها ضرب من ضروب الانتقام من الآخر الذي استباح حرمة بني إسرائيل وأذلهم. وقد تزامن هذا الموقف مع التبشير بعودة اليهود من السبي، فإذا يوم الربّ ينطوي على موقفين مختلفين بالنسبة إلى الجماعة، ففي شقّ منه تفاؤل بالخلاص من الرق والعبودية، وفي الشقّ الآخر خراب ودمار.

على أنّ اللافت للانتباه، في أغلب النبوءات المتعلقة بيوم الربّ، اعتمادها صوراً مجازية ثرية بالرموز (حزقيال، وهوشع) إلى جانب اشتراطها توبة الجماعة كي يتحقق لها العتق من السبي. أما رؤى الخراب الواردة في **الأناجيل**، فتبيّن لنا أن رؤى المسيح كانت في مستوى الشكل امتداداً لنبواءت الخراب التي وردت في (**العهد القديم**)، فالرؤى الإنجيلية دلت في الظاهر

(1) ملوك الثاني: 1/ 1-6.

على انتماء يسوع إلى الخطّ النبوي اليهودي (المخلّص)، ولكنها دلت بالدرجة الأولى على انتهاء ذلك الخطّ النبوي، فالخلاص لم يعد شأناً دنيوياً؛ بل أخروي. وبهذا المعنى تجاوز خراب أورشليم مع يسوع الإحالة على دمارها على يد هيرودس: ليدل على أن أورشليم الأرض لم تعد الملكوت الموعود.

وفي المقابل عالج النصّ القرآني المسألة من منظور خاص، فـ «الإنباء بالخراب» عُدّ شكلاً من أشكال الإنذار الذي يأتي في آخر مرحلة من مراحل دعوة النبي؛ أي أنه آخر وسيلة إقناع يعتمدها النبي في ثني القوم عن الكفر؛ إذ تعلّقت بـ «الإنباء بالخراب» دلالتان مدار **الأولى** على العِقاب الأرضي الذي لحق بالأقوام المكذّبين، في حين اتصلت **الثانية** بالمآل الأخروي لأولئك الأقوام، فلقد عَدَّ النصّ الإسلامي مصير الأقوام في الآخرة امتداداً لأفعالهم في الدنيا؛ إذ قامت العلاقة بين الفضاءين على الترابط المنطقي بين الأسباب والنتائج، فما يزرعه الإنسان في الدنيا يحصده في الآخرة، فإن آمن نجا وظفر بما اشتهى، وإذا ما كذب وتولى، فإنّ الجحيم هي المأوى.

أمّا في ما يتصل بأشكال العِقاب، فبيّنا تعددها؛ إذ كانت عناصر الطبيعة، والقوى الغيبية، والحشرات...[1]، أكثر الأدوات المستعملة في إنزال العِقاب بمكذّبي النبي، وقد ركزنا على الشكلين الأولين نظراً إلى تعدد مواطن حضورهما، وتنوع دلالاتهما، فعلى الرغم من أن النصّ القرآني شارك (**التوراة**) في ذكر أغلب الأحداث، فإنه حمّل العِقاب دلالات جديدة، ففي (**العهد القديم**) كان العِقاب المنزّل بالأقوام آية على انتصار الربّ الإله لشعبه؛ ذلك إذا ما تعلق الأمر بالأقوام المحيطين بجماعة إسرائيل. أما إذا تعلق بجماعة إسرائيل فإنه دال على انتصاره لذاته، وعلى عظيم قدرته وجبروته، في حين قدّم (**القرآن الكريم**) أولئك الأقوام باعتبارهم جمعاً دالاً

(1) انظر في ما أتاه موسى في مصر: سفر الخروج الإصحاح الثامن والإصحاح العاشر. وانظر أيضاً سورة الأعراف: 7/ 133.

على المفرد، فهم يشتركون في صفة الشرك أياً كانت لغاتهم، وأعراقهم، وألوانهم، وأمصارهم، وأزمانهم، زد على ذلك أن النصّ الإسلامي فتح آفاقاً ظلت في النصوص التوراتية غامضة غير بيّنة، ففيه (النصّ القرآني) زالت الفواصل بين عالم الله وعالم البشر، فالمخلوقات الغيبية ساهمت في نصرة النبي، وإعلاء راية الله في حربٍ ما فتئت نارها تشتعل بين نبي الله وأعدائه، مثلما هو الشأن في غزوة بدر بالنسبة إلى محمد ﷺ وأتباعه، فقتلُ الملائكة للمشركين في تلك الغزوة، إن لم يكن عقاباً ماحِقاً شأن طوفان نوح، ورجم الملائكة قرية لوط، فإنه يتقاطع معهما في الدلالة، فجميعها دال على أن لله القدرة المطلقة على الفعل، فلا غالب غيره، ولا معنى لمعارضة أنبيائه، أو محاولة النيل منهم، فرجم الملائكة قرية لوط عُدَّ عقاباً مستحقاً طال أهلها بسبب إتيانهم الرجال شهوة دون النساء، فإذا اللواط حامل لدلالات الفساد، وفيه مخالفة لما أراده الله.

وقد أشرنا، في ثنايا تحليلنا لما سلّط على قوم لوط من عقاب، إلى الاختلافات القائمة بين النصّ اليهودي والنصّ الإسلامي، ففي الأول لحق بلوط بعض العِقاب الإلهي؛ ذلك أنه في سبيل جمع المال والثروة رضي بالفساد، فخسر القداسة يوم اختار لنفسه المرعى والماء وترك لإبراهيم القحط والجدب، فالنصّ التوراتي أخرج لوطاً من سدوم خالي الوفاض، فما كسبه في أعوام أتت عليه النار في لحظات، وقد بالغ النصّ اليهودي في الإساءة إلى لوط بأن جعل ابنتيه تزنيان به، في حين جعل النصّ القرآني منه نبياً حاول هداية قومه فلم يستطع.

ونزّلنا في السياق نفسه طوفان نوح الذي حُمّل في النصّين بدلالتين مختلفتين، فهو الدمار، وهو الخلق الجديد، فانتشار الفساد وإصرار الإنسان على الغي أمران جعلا الطوفان تطهيراً للأرض وإعادة خلق للإنسان، على أنّ ثمّة اختلافاً بيّناً بين النصّين، فالإنسان في النصّ التوراتي بدا مفسداً منذ الأزل (آدم)، في حين جعل **(القرآن الكريم)** هذه الصفة مكتسبة.

حاكى النصّان المقدّسان أسطورة زيوسودار السومرية، على أن استنادهم إلى النصّ الأسطوري لا يعدم جدّة الطرح التوراتي والطرح القرآني، فخصوصية النصّ اليهودي تجلّت في جعل حام أبي كنعان يبصر عورة أبيه نوح، فإذا الآخر (الكنعانيون) وارث الفساد، ومجدّد عهده[1].

إن قصص الخراب والعِقاب من هذا المنظور تنطوي على مواقف من الآخر، في حين منح (**القرآن الكريم**) تلك الأحداث دلالات رمزية خاصة به، فلم يعمد إلى توثيق الأحداث شأن (**العهد القديم**)، وإنما ركز خطابه على الموعظة التي يمكن استخلاصها، فمثلما كذّب ابن نوح أباه كذّب الأعمام محمداً ﷺ.

لقد عجت مشاهد العِقاب في النصوص المقدسة بالعجيب، بيد أن الجامع بينها جعلُهَا العِقابَ الإلهيَّ مدمراً للقديم، مؤسساً لعالم جديد وفق قواعد الوفاء والطاعة.

وتعدّ مشاركة الملائكة المسلمين مقاتلة مشركي قريش يوم بدر خير مثال على ذلك، بيد أن هذا الحدث المُتخيّل تحيط به علامات استفهام عديدة، ففي (**القرآن الكريم**) لم نجد إشارة واحدة تدل على نزول الملائكة، أو عدم نزولهم، أضف إلى ذلك اختلاف عددهم من موضع إلى آخر[2].

إن هذا الغموض مثّل، بالنسبة إلى مدوني النصوص الحواف، فرصة للإتيان بعجائب وغرائب لا مثيل لها في وصف الملائكة، وتمييز أفعالهم.

إنّ المشترك بين النصوص الثلاثة، في ما يتعلق بالعِقاب، انطواؤها على أحداث مُتخيّلة تجعل الجوامد (الأرض) والحيوانات (**الحمام**) والكائنات

---

(1) نلاحظ أن هذا التصوّر سوف يعتمده مدونو سفر التكوين في تناولهم قصة لوط، فابنتاه زنتا به بعد النجاة من الرجم، وترتب على تلك العلاقة غير الشرعية أبناء هم أجداد الأمم المقيمة في أرض كنعان.

(2) رأينا أنّ الاختلاف في تحديد العدد مأتاهُ اختلاف الأيام (يوم بدر، يوم أحد).

الغيبية (الملائكة) كائنات عاقلة تعي الأوامر الإلهية، وهو ما جعل الأحداث تغرق في العجيب، وعوالم الخوارق. زد على ذلك أنّ النصوص المقدّسة عبّرت عن رؤية واحدة هي امتلاك الله زمام الكون؛ إذ تحوّلت الظواهر الطبيعية (الطوفان، البركان...) إلى ظواهر غيبية (إرادة الله) وذلك لخلق نظام للكون من شأنه أن يبعث في نفس الإنسان طمأنينة وراحة.



خاتمة الباب:

إنّ امتثال الأقوام للنبي يؤدي إلى طمس الفواصل بين العالم المرئي والعالم غير المرئي المُتخيّل؛ الذي لا حول ولا قوة فيه إلا لله، ففي الإيمان تسليم بوجود إله غائب له أمر الدنيا ومن عليها.

وبناء على ذلك رتق دورُ الأنبياء الفتقَ، وذلك بالدعوة إلى التوحيد، فإتيان الجماعة بالآيات البيّنات، فمواجهة القوم وإعجازهم، فإنذارهم قبل تنحيهم جانباً، فإذا ما آمنوا توقفت الأحداث عند اللحظة التي جهرت فيها الجماعة باتّباع الأوامر الإلهية. أمّا إذا ما استعصى على الأنبياء حمل القوم على الإيمان؛ فإن الآلهة تنزل العِقاب بالمكذّبين حاسمة بذلك الجدال.

اللافت للانتباه، في ما يتعلق بمكذّبي النبي، تعدد أحوالهم وأوضاعهم، فهم الخاصة (الأغنياء وأصحاب السلطان)، وهم عامة الناس، وهم أهل العلم (السحرة).

وقد ركزنا تحليلنا على الفئتين الأخيرتين لكثرة حضورهما من ناحية، وتنوع أشكال الأحداث المُتخيّلة المتصلة بهما من ناحية أخرى؛ إذ لاحظنا في ما يتعلق بمواجهة النبي للساحر قيامها على مبدأ الإفحام؛ إذ لم تكن غاية السحرة (في الظاهر على الأقل) قتل النبي؛ بل كانت أعمالهم تروم تكذيبه أمام العامة كي لا يُتّبع.

وقد صوّرت النصوص المقدسة المواجهات، التي قامت بين النبي والساحر، صراعاً بين منظومتين معرفيتين مختلفتين في المصدر، أكثر من اختلافهما في الشكل[1]، فإذا النبي صادق (الوحي) يريد الإصلاح في الأرض، وفي المقابل كان الساحر كذّاباً مفسداً.

بيد أننا ألفينا في مطاوي بعض أسفار **(العهد القديم)** علاقة النبي بالساحر وطيدة العرى؛ إذ بدا الثاني في انسجام مع الأول، معجباً به، فإذا المواجهة غائبة بين الطرفين.

ورأينا لكل نصّ مقصداً من جعل النبي يواجه الساحر، ففي **(التوراة)** كان كل صراع يُحسم لفائدة النبي العبري، الذي يسطع نجمه بعد كلّ مواجهة، فيوكل إليه ملوك الأمم الأخرى مقاليد التسيير.

إن مواجهة النبي للساحر والانتصار عليه يحقق للجماعة اليهودية بعض ما كانت تصبو إليه من كسب احترام الآخر لها وإقراره بأنّه مدين لها ولعلمائها (الأنبياء).

وقد قامت أحداث المواجهات، ولا سيما مع موسى، على منطق الفعل وردّ الفعل، فلئن أنزل موسى وهارون بمصر الضربات[2]، فإنّ الساحر كان يرفع تلك الضربات، أو هو يأتي بمثل ما يأتي به موسى، وهو ما كان وراء إصرار فرعون على الكفر، وهو موقف جعل الأحداث المُتخيّلة في النصّ التوراتي تقوم على العنف، فإذا غاية موسى من الإتيان بالعجائب إرهاب فرعون كي يترك بني إسرائيل أحراراً، في حين نهضت الأحداث المُتخيّلة في النصّ القرآني بدور مغاير؛ إذ رام موسى إقناع فرعون بضرورة الإيمان بالله.

ودَفَعَنا إلى اتخاذ هذا المذهب أمران هما: جعل النصّ القرآني سحرة فرعون يؤمنون بما جاء به موسى من جهة، ودعوتهم فرعون إلى الإيمان من

---

(1) نشير إلى أنّ النصوص المقدسة، ولا سيما الكتاب المقدّس، ألمحت إلى وجود تشابه بين النبي والساحر.

(2) الخروج: 8/ 7.

جهة أخرى، فالمواجهة في النصّ القرآني انطوت على بُعد وعظيٍّ، مفاده أن انتصار الله لنبيه انتصار للإيمان على الكفر.

ولاحظنا في هذا المجال اختلاف الأحداث المُتخيّلة من نبي إلى آخر، فلئن تميزت مع موسى بكثافة العجيب، فإنها مع يوسف كانت خالية منه، وذلك بالنظر إلى اقتصار دوره على فكّ رموز الأحلام.

وبناء على ذلك انتهينا إلى أن علاقة النبي بالساحر كلما قامت على التنافس والتحدي كانت الأحداث عجيبة، وأكثر عنفاً وشدة، فمواجهة الأنبياء والرسل للسحرة تتميز عادةً بالصراع والرغبة في الإفحام، في حين قامت المواجهات بين النبي والأقوام على مبدأ الانتقام والسعي إلى التشفي من النبي؛ إذ نجد العنف أداة القوم لإسكات النبي.

ونلفت في هذا المجال الانتباه إلى أنّ تدخل الآلهة لا يتمّ إلا بعد فشل النبي في إقناع قومه، وانقطاع أسباب التواصل بينه وبينهم (الهجرة، المواجهة...)؛ إذ يصرّ القوم على اتخاذه مفسداً مارقاً عن السنن.

وتترتب على ذلك جملة من الأحداث المُتخيّلة تتعلّق بمصير النبي حيناً، وبمصائر الأقوام حيناً آخر، ففي ما يتعلق بالنبي ألفينا الله ينقذه من مكائد القوم ومؤامراتهم، من خلال الإتيان بعجائب تبطل ما أعدّوه من فنون التعذيب.

ولاحظنا، في ما يتصل بهذه المسألة، أنّ النصّ القرآني لم يولِ مصير الجماعة الأهمية التي أولاها لمصير النبي، فمع إبراهيم لم يذكر عقاباً نزل بقومه، وإنما اقتصر على بيان نجاة النبي من النار، وتبيّن لنا أنّ النار التي أُلقي فيها إبراهيم عُدّت امتداداً للنار التي أُلقي فيها دانيال في مستوى الشكل، لا في مستوى الدلالة[1].

(1) كانت النار في الحالتين برداً وسلاماً، على أنّ ما ميّز نار إبراهيم عن نار دانيال أنّ قوم النبي هم من أوقدها في حين أوقدها البابليون بالنسبة إلى دانيال.

ورأينا أن النار المحتفى بها في قصة إبراهيم ثرية بالدلالات الرمزية، متعلّقة بواقع الرسالة المحمدية في أكثر من جانب، وقد تجلّى ذلك في اعتبار **(القرآن الكريم)** النبي إبراهيم محطماً للأصنام، وهي صورة تفرّد بها النصّ القرآني، فمثلما واجه إبراهيم قومه، وحطم أصنامهم، على محمد ﷺ أن يحطم الأصنام.

أما شأن موسى مع قومه، فرأينا أنه استثناء؛ إذ لم يكن بنو إسرائيل جهروا بالكفر (على الرغم من عبادتهم العجل)، ففي النص التوراتي وعى بنو إسرائيل أنّ إله موسى إله قحط وجدب وصحراء، وتبيّنوا الفرق القائم بين إله مصر وإله موسى، وهو ما أدى بهم إلى عبادة العجل الذي رمز إلى آلهة مصر وخيراتها، وقد اختار النصّ التوراتي هارون صانعاً للعجل، فهو ابن مصر، فيها ولد ونشأ، فلا غرابة في أن يكون أوّل من حنّ إلى أرض الكنانة، في حين نزّهه **(القرآن الكريم)** عن هذا الصنيع، وذلك حماية للنبوة.

ونشير، في هذا المضمار، إلى اختلاف النصّين المقدّسين في تفسير الأسباب التي دفعت بني إسرائيل إلى التذمّر، ففي **(التوراة)** كانت تذمرات الجماعة شكلاً من أشكال مطالبة موسى بتنفيذ وعوده لهم بأن يرثوا أرضاً تفيض لبناً وعسلاً[1]، في حين دلّ سلوكهم في النصّ الإسلامي على أنهم قوم جُبلوا على العصيان والنفاق[2]، معتبراً السامري وأتباعه من بني إسرائيل رمزاً للفساد والكفر، فبعد أن أبصروا معجزات موسى، وتبيّن لهم أنّ الله لا إله غيره، أشركوا به، وقد عبّر **(القرآن الكريم)** عن ذلك تعبيراً رمزياً عندما جعل موسى يلقي بالألواح إشارة منه إلى عدم استحقاقهم الوعد الإلهي.

أما في ما يتصل بمعاقبة الآلهة للأقوام الذين كذّبوا الأنبياء، فإن الجامع بين النصوص المقدسة اعتبار العِقاب عقاباً مدمراً، ناسفاً للمكذّبين. وقد قام العِقاب على مرحلتين، ففي **الأولى**: إنباء بخراب العمران، ومهلك الأقوام

---

(1) الخروج: 3/ 15-17.

(2) انظر على سبيل المثال سورة البقرة: 2/ 67-74.

المكذّبين للنبي، أما **الثانية**: فتتمثل في تحقق تلك النبوءات، وتحوّل القرى إلى رماد، واندثار الأمم.

قامت العلاقة بين المرحلتين على مبدأ الترابط الزمني، فنحن إذا ما تأملنا ما انطوت عليه المرحلة الأولى من نبوءات، ألفيناها شكلاً من أشكال الإخبار بالآتي (العِقاب).

وقد بيّنا، في ما يتعلق بهذه المسألة، اختلاف النصوص المقدسة في أشكال الإنباء والغايات منه، فلئن اتفقت النصوص في اعتبار الخراب الذي يطال الجماعة عقاباً إلهياً لها على كفرها، وخرقها لأوامره، فإن النصّ التوراتي والنصّ الإنجيلي جعلا الإنباء علامة دالة على أصالة الفساد في الإنسان، ولذلك فإن الخراب آتٍ لا سبيل إلى ردّه، في حين ولّى النصّ القرآني وجهة مخالفة عندما عدّ الإنذار آخر مراحل الدعوة، فهو بمنزلة الفرصة الأخيرة التي على القوم أن لا يفوّتوها.

أضف إلى ذلك اختلاف النصّين في مستوى الدلالات، ففي (**العهد القديم**) جمعت الرؤى بين التفاؤل والتشاؤم، فكان «يوم الربّ» يوم انتقام الربّ الإله من شعبه الذي أشرك به حيناً، وكان يوم خلاص للمتقين من شعبه حيناً آخر.

إن القتامة، التي غلبت على نبوءات الخراب في (**العهد القديم**)، على صلة وثيقة بما ألمّ بالجماعة اليهودية من انقسام سياسي، انتهى بالاقتتال بين بني إسرائيل والتمرد على الأنبياء، وخرق نواهي الربّ الإله، واتخاذ آلهة الآخر بدلاً منه[1].

---

(1) إننا إذا ما تأملنا تاريخ مملكة اليهود وعبادتهم لآلهة الشعوب المجاورة لهم في أغلب الفترات ملنا إلى القول: إنّ اليهود لم يروا في أنفسهم شعباً مميزاً يعبد إلهاً مميزاً عن سائر الآلهة؛ بل لعلّهم لم يعدّوا إلههم إلا امتداداً لبعل زبوب إله عقرون. انظر في ما يتصل بهذه المسألة:

= Jana Solomon, Les prophètes de l'Ancien Testament, (op. cit.), p. 215.

وفي هذا السياق عَدّت نصوص (**العهد القديم**) العِقابَ المسلّط على الجماعة اليهودية وملوكها مقاضاةً لهم على خرقهم للعهد الإلهي؛ إذ تُهزم الجماعة أمام أعدائها، ويهلك الملوك، فإذا السبي والعبودية والخراب الذي لحق بأورشليم، وسائر المدن جنوباً وشمالاً، جزاء عادل من الربّ الإله.

أما في ما يتعلق بالجانب الثاني، فتبيّن لنا أن العِقاب المسلّط على الأمم السابية دلّ على انتقام الله للجماعة المؤمنة به، على أن الجامع بين الحالتين أنّ يوم الربّ كان يوماً دنيوياً دالاً على قدرة الربّ الإله على تسيير التاريخ.

وفي المقابل، ألفينا النصوص الإنجيلية تعمد إلى إعادة تأويل نبوءات الخراب، فهدم هيرودس لأورشليم دال على فساد جماعة اليهود قاتلي ابن الله.

إن الخراب في الظاهر دال على فساد الأرض وأهلها، ولكنه إعادة تأسيس لماهية الخلاص، فـ «أورشليم الأرض» ليست الملكوت الموعود، وإنما الموعود به «أورشليم السماء».

أما النظر في أشكال العِقاب؛ الذي أنزلته الآلهة بالمكذّبين للأنبياء، فقادنا إلى جملة من الملاحظات، منها: أن العناصر والكائنات المسخّرة للنبي لم تكن وسيلة عقاب إلهي فحسب، بل كانت منقذة للنبي، ماحقة لأعدائه، ففي قصة لوط رُجمت القرية، فلم يبقَ فيها أخضر أو يابس.

وقد لاحظنا أن قرية لوط في النصّين المقدّسين اتخذت صورتين مختلفين، فلئن نجا لوط، وهلك أهل سدوم في النصّ التوراتي، فإن لوطاً لحقه الأذى بشكل من الأشكال، فإقامته بين قوم مفسدين من أجل كسب المال كانت وراء خروجه من القرية بخفّي حُنين.

وللمسألة جذور قديمة تعود إلى اليوم الذي افترق فيه لوط عن إبراهيم؛ إذ اختار الأول أرض سدوم مقاماً، تاركاً لإبراهيم أرض كنعان بقحطها، ظناً

= فالملك أمصيا، مثلاً، على الرغم من انتصاره على آدوم، عبد آلهتها بدلاً من الدفع بأهلها إلى عبادة آلهته (ملوك الثاني: 14/ 1-16).

منه أنه اختار الأرض الأكثر خضرة، والأوفر ماء؛ فإذا هو يختار الفساد على القداسة والعهد الإلهي (أرض كنعان)؛ بل إن الرواية التوراتية أصرت على إبراز هذه القيمة بأن جعلت نسل لوط الأقوام المفسدين، فبعد أن نجا من الرجم زنت به ابنتاه، فكان من نسله الموآبيون والعمونيون[1]، في حين جعل النصّ القرآني لوطاً نبياً دعا قومه إلى ترك المفاسد والتوبة، فلم يجد فيهم عاقلاً أو رجلاً راشداً، فكانت نجاته دالة على وقوف الله إلى جانب عباده المخلصين.

أما في ما يتصل بعناصر الطبيعة فألفيناها بمنزلة الكائنات العاقلة التي تعي ما تؤمر به، فطوفان نوح حُمِّل بدلالات رمزية عديدة، ففي **(التوراة)** دلّ على أن الإنسان مفسد بطبعه، فإذا العِقاب تطهير للأرض من مفاسده، وإعادة خلق له، على أن الطوفان في النصّ التوراتي تضمن بوادر فساد جديد، وذلك عندما أبصر حام أبو كنعان عورة أبيه نوح بعد الطوفان[2]، فإذا الآخر (الكنعانيون) ملعون فاسد منذ البدء[3].

أما النصّ القرآني فأضفى على هذه الأحداث دلالات جديدة، منها أنّ شأن نبي الإسلام وشأن نوح سواء، فمثلما كذّب الابن نوحاً كذّب الأعمام (عبد العزى...) محمداً ﷺ، وقد حرصت الكتب الحواف على الجمع بين النبيين؛ بأن جعلت آلهة قريش بعض قوم نوح، فإذا محمد ﷺ حفيد لنوح، وإذا قريش امتداد لمكذّبي نوح[4].

ولاحظنا في هذا المجال اختلافاً بين الدور الذي نهضت به تلك العناصر، بين البداية والنهاية، ففي البداية سُخّرت مكونات العالم المرئي

---

(1) التكوين: 19/ 36-37.

(2) التكوين: 9/ 22.

(3) التكوين: 9/ 25.

(4) الكلبي، هشام محمد بن السائب، كتاب الأصنام، مرجع سابق، ص9 وما بعدها.

وغير المرئي لخدمة النبي، أو لإقناع الإنسان بالعودة عن طريق الضلال، أما في النهاية فأضحت نقمة على القوم.

إن للأقوام في **المرحلة الأولى** مجالاً لتطهير أنفسهم بأيديهم. أما في **المرحلة الثانية** فإن الآلهة هي التي تتولى تطهير الأرض منهم، تجديداً للخلق، واستئنافاً للرسالة النبوية مع جيل جديد.

بيد أن ما يلفت الانتباه في هذا السياق تفرّد **(القرآن الكريم)** بتتبع خطى الأقوام المدعوين إلى الإيمان في عالمي الشهادة والغيب؛ إذ صوّر لنا، بدقة، ما يصيب تلك الأقوام في الدنيا وفي الآخرة.

وفي هذا المستوى تبيّن لنا وجه آخر من وجوه الاختلاف بين **(التوراة والقرآن الكريم)**، ففي الأول كان العِقاب تشفياً من الآخر (سدوم...) الذي مثّل حجر عثرة أمام الجماعة ووجودها في أرض كنعان، وهو ما يفسر تركيز النصّ اليهودي على العِقاب الدنيوي، في حين جعل النصّ الإسلامي العِقاب تذكيراً وترهيباً يرمي إلى كسب المؤمنين.

إن النصوص المقدسة اتفقت في اعتبار الظواهر الطبيعية (البركان، الطوفان...) ووقوع الأحداث المستبعدة (الانتصار في حرب غير متكافئة) ظواهر دالة على عظيم القدرة الإلهية.



خاتمة عامة

إنّ حاجة الإنسان المعاصر إلى فهم منزلة الدين، ودوره في حياته، حاجة ملحة، عبّر عنها جاك دريدا (Jacques Derrida) (1930-2004م) بالتساؤل: «كيف نفكر في الدين؟»[1] في عصر تعاظمت فيه الأحقاد والضغائن بين أتباع الأديان. وقد رأى أوجينيو ترياس أنّ الطريق القويم لـ «التفكير في الدين [يكون بالبحث في] الرمز والمقدّس»[2]، فبهما خلق الإنسان -ولا يزال- القيمَ والمفاهيمَ كي يشبع ظمأ روحياً.

المُتخيّل بما هو نظام رمزي، دلالي، تواصلي، تفسيري للظواهر والمؤسسات الاجتماعية (القيم، العادات...) والمؤسسات الدينية (المعتقدات، المحرمات...) مبحث أنتربولوجي على صلة وطيدة بتاريخ الأفكار، وبتاريخ الأديان[3]، فـ «المُتخيّل الرمزي» مفتاح ما استُغلق من دلالات النصوص، وهو توسيع لآفاق دلالاتها، فهو ليس مجرد تأليف بين الصور في بعدها الذهني بقدر ما هو خلق لعالم جديد؛ ذلك أن العالم رؤية، وليس مجرد أشياء أو وقائع، فحياتنا، ووجودنا، ووعينا؛ أمور تنشأ في عالم مُتخيّل من اختراعنا؛ أي أن المُتخيّل يتسع للأشياء الموجودة، والأشياء التي لا وجود لها، فهو إيجاد لما لم يوجد.

---

(1) انظر نصّ مداخلة جاك دريدا، ص9-76 من كتاب: الدين في عالمنا، مرجع سابق.

(2) انظر في المرجع نفسه نصّ مداخلة أوجينيو ترياس، ص91-104.

(3) Lucian Boia, Pour une histoire de l'imaginaire, (op. cit.), p. 16.

إن المُتخيّل تمثّلٌ للموجود، واختزالٌ له في جملة من الصور والرموز الذهنية؛ إذ ترى الذات المُتخيّلة في الشيء ما ليس فيه حيناً، وبه تستطيع تمثّل العالم الغائب حيناً آخر، وهو ما يعني بالضرورة أنّ المُتخيّل هو كلّ ما لم نتبيّن أسباب وجوده، وهو الغيبي والمحجوب عن البصر والبصيرة، وهو ما لا يمكن إدراكه أو تصوّره، وهو ما نأمل تحققه، وهو الفكرة التي تقضّ مضاجعنا لمجرّد التفكير في حدوث ما تتوعدنا به من عقاب، وهي الكائنات الروحانية، والزبانية الذين يسومون الناس سوء العذاب.

المُتخيّل يدلّ على رغبة الإنسان في بناء وجوده وكينونته على نحو ما يريد، وقد عبّر عن ذلك في قوالب مختلفة، يتقاطع فيها الموجود بالمنشود، فإذا الحدث المُتخيّل يخلق انسجاماً بين ذينك العالمين.

وقد حاولنا في **الباب الأول** تبيُّن ملامح المهاد النظري، الذي نؤسس عليه بحثنا في «مُتخيّل أحداث قصص الأنبياء والرسل»؛ إذ سعينا إلى إبراز أبعاد المسألة بالبحث في «ماهية المُتخيّل في النصوص المقدسة»، فاتضح لنا أنّ هذا المطلب عسير التحقق ما لم ننطلق من مكونات المتخيل وأشكاله نظراً إلى الحضور المحتشم لمصطلح «المُتخيّل» في متون تلك النصوص.

ففي ما يتعلق بالمكونات مكّننا البحث في الرمز والصورة من ملاحظة اختلاف النصوص في تحديد ماهيتي هذين المصطلحين؛ إذ دلّت الصورة في النصّ التوراتي على التجسد ومطابقة الإنسان للإله. أما في النصّ الإنجيلي فدلّت على المنزلة الروحية التي يتمكن بها الإنسان من التحرّر من الجسد اقتداء بيسوع، في حين جعلها **(القرآن الكريم)** دالة على حدث خلق الإنسان، وتشكّل أجزاء جسده.

أما الرمز فتساوى في **(القرآن الكريم)** مع الإشارة، في حين كان في **الأناجيل** تعبيراً مجازياً عن فكرة، أو موقف ذاتي، وفي الحالتين حُمّل بكثافة

دلالية جعلته يقبل تأويلات مختلفة باختلاف ملابسات الواقع الحاف بالمؤول.

يتجاوز المُتخيّل في النصوص المقدسة كونه مجرد تعبير رمزي؛ ليستوي موقفاً من الواقع؛ بل هو تأسيس له بطرائق شتى، وتقنيات متنوعة، وبأشكال مختلفة.

وهو تصوّر حدد لنا الأفق الذي أسست عليه النصوص المقدسة رؤاها، فإذا الواقع الاجتماعي والسياسي والمعرفي والثقافي أهمّ روافد المُتخيّل؛ ذلك أن وعي الإنسان بذاته، وبالكون رؤية يكونها وفق ميوله ورغباته.

ورأينا أنّ ذلك هو السبب الذي دفع واضعي المقاربات القديمة إلى اعتبار الصورة والمُتخيّل أوهاماً، فاقتصر جهدهم على إبراز أهمية المخيّلة في تمكين النبي من الاتصال بعالم الغيب؛ إذ ركزوا البحث في منزلتها في بناء ذاكرة الإنسان، فهي مستودع الصور وخزانها الذي يحفظ الغائب حفظاً غير دقيق.

وهو تصوّر كشفت المقاربات المعاصرة زلاته بأن بيّنت أن المُتخيّل لا يمثّل سلطة التجربة، ولا يمكن اعتباره قيمة مضافة إلى الوعي؛ بل هو الوعي، ويتمثّل دور الصورة في التنظيم التركيبي الكلي للوعي، فهي حقائق تجمع بين الذات والموضوع، وبين المرئي وغير المرئي، وهي «لا تحتاج إلى شارح (...) ولا مترجم [ذلك أن لها] قيمة تفاعلية وحيّة وإيجابية. والمستقبِل فيها يتفاعل عبر العين والأذن مباشرة وتلقائياً، وهي تعيد له موروثه الأنتربولوجي القديم في المشافهة، ولغة الجسد والتفاعلية»[1].

وقادنا ذلك إلى القول: إنّ عالم الأشياء ليس هو العالم المادي، ولا العالم الصوري، وليس عالماً مستقلاً بذاته؛ بل هو عالم الحياة التي تتجلّى فيها الأشياء

(1) الغذامي، عبد الله محمد، اليد واللسان، كتاب المجلة العربية، العدد 172، الرياض، 2011م، ص23.

باعتبارها معاني ودلالات، فالمُتخيّل لا يحوّل عالم الأشياء إلى عالم رمزي فحسب، وإنما يجعل أيضاً عالم الرموز عالماً بديلاً يؤسس وجودنا ووعينا بعالم الأشياء، فإذا الوعي إنشاء لعوالم أفضل، وهو تصوّر ألفيناه حاضراً بقوة في مطاوي النصوص المقدسة التي صاغت رؤاها في أشكال مختلفة.

ولفت الانتباه في هذا المقام اعتماد النصوص المقدسة أشكالاً عديدة درسنا أربعة منها، وذلك ضمن ثنائيتين مدار **الأولى** على: العجيب والغريب. أما **الثانية**: فقطباها الآية والمعجزة، ففي الأولى بيّنا أنّ الاختلاف بين العجيب والغريب مرتبط بتبدل الأزمنة وهوية القارئ، فما عُدّ في القرون الخوالي عجيباً نعدّه اليوم غريباً.

وترتب على هذا التصوّر القول: إنّ العجيب أكثر تأثيراً في النفس؛ لأنه يبعث فيها الحيرة والاندهاش، في حين أنّ الغريب هو المستبعد الذي يظلّ ذهن الإنسان قادراً على توقع حدوثه.

أما الفرق بين المعجزة والآية فماثل في اختلاف السياقات التي نشأت فيها الأحداث المُتخيّلة، فالكثير منها تكرّر أكثر من مرة، وبالطريقة نفسها، على أنّ السياق مختلف، من ذلك أنّ العجائب التي أجراها الله أمام موسى في اللقاء الأول (اليد البيضاء، العصا/ الحية...) كانت آيات عندما تعلّقت بموسى؛ لأنّ غاية الله كانت رفع الشكّ عن نفس موسى، وإقناعه بأن مُحاوره هو الله، في حين كانت تلك العجائب معجزات عندما أجراها موسى أمام فرعون؛ الذي حشد السحرة لتكذيب النبي، وردّ عجائبه، فالآيات ما يجريها الله أمام النبي، أو ما يأتيه النبي أمام أتباعه كي يوطد إيمانهم بالله، أما المعجزة فهي قائمة على مبدأ التكذيب والمنافسة والتحدي.

وهو تمييز بانت لنا فوائده عند النظر في مُتخيّل أحداث «النبوة» و«الدعوة»، فإذا الآيات سمة لـ «مُتخيّل أحداثِ النبوة». أما المعجز فهو ميسم خاص بـ «مُتخيّل أحداث الدعوة».

إن المُتخيّل اسم جامع يشتمل على الآيات والمعجزات والعجائب والغرائب، فالكثير من الأحداث لا يُعدّ آيات أو معجزات، من ذلك «أحداث الخلق» التي خصصنا لها **الباب الثاني** الذي لاحظنا في ثناياه أنّ النصّ التوراتي والنصّ القرآني، على الرغم من انطلاقهما من أحداث متشابهة، اختلفا في مواضع عديدة منها أنّ الأول فصّل المراحل، فجعل كلّ ما خُلق قبل الأرض من عدم وما بعدها تولّد منها بمن في ذلك الإنسان، في حين أوجز النصّ الثاني المراحل، واقتصر على خلق الإنسان.

واشترك في هذا المستوى النصّان في أمرين هما: خلق الإنسان من طين من جهة، واعتبار الخلق تمّ بوساطة الكلمة من جهة أخرى، على أن القول بقيام حدث الخلق على الكلمة لم يزده إلا غموضاً حوّلَه إلى سرّ ممتنع على الأفهام، وقد رأينا في ذلك شكلاً من أشكال التعبير الثقافي، فالنصّان المقدّسان نشآ في فضاءات ثقافية آمنت بالكلمة، وعَدَّتها عماد الوجود والمعرفة والفعل، مانحة إياها القدرة على إيجاد ما لا يوجد (السحر...).

وظّف النصّان خلق الإنسان من طين توظيفاً مخالفاً، فالنصّ التوراتي رأى في خلق الإنسان من تراب الأرض تمهيداً لحلوله بها، في حين عَدَّ النصّ القرآني هبوط الإنسان إليها تحقيقاً للمشروع الإلهي المتمثل في خلافة الإنسان لله في الأرض، فآدم وزوجه خُلقا كي يعمراها قبل أن يرتكبا المعصية، وفي ذلك تجاوز للطرح التوراتي الذي جعل من آدم مخلوقاً للإقامة في الجنة، فإذا طرده منها عقاب إلهي له؛ لأنه خرق المحظور، وأساء إلى الربّ الإله. ورأينا أنّ ذلك امتداد لصراع الأبناء مع الآباء المحتفى به في الأساطير الشرقية السابقة للتوراة، والذي جعل من الطرد محاولة من الأب/ الربّ الإله حماية عرشه، وصون ملكه، ومن حواء والحية رمزين للفساد والإغراء الجنسي، معتبراً الجنس منبع المعرفة، وأصل الشر، فكان آدم الغرّ الذي وقع في حبائل حواء الماكرة، وهو تصوّر ألغاه **(القرآن الكريم)** معتبراً المعصية فعلاً مشتركاً أقدم عليه آدم وزوجه عن طيب خاطر.

ولفت انتباهنا، في ما يتصل بهذه المسألة، استبدال النصّ القرآني الشيطان بالحية التوراتية، على أن هذا الأمر لم يَحُلْ دون القول إنّ الشيطان لم يكن هو من دفع الإنسان إلى الأكل من الشجرة المحرمة؛ بل بيّنا أن الإنسان أقدم على الأكل؛ لأنه أراد أن يكون كائناً مسؤولاً عن أفعاله، وهو ما أهّله للخلافة، فإذا به يستكمل بالمعصية شروطها.

فكان الضعف فطرة في الإنسان جُبل عليها، وهو ما أدى بنا إلى القول: إن الخلافة قائمة على الرغبة في تحويل الضعف إلى قوة، وهو ما عبّر عنه النصّ القرآني بوضوح من خلال صراع ابني آدم؛ الذي عُدّ صراعاً بين قيم إنسانية متضاربة دالة على ثنائية الخير والشرّ، وعلى مسؤولية الإنسان عن أفعاله.

وفي ذلك خروج عن المسار الذي رسمه النصّ التوراتي لصراع قايين وهابيل، ففي (**العهد القديم**) كان صراعهما كناية عن واقع الجماعة اليهودية في علاقتها بالأمم المجاورة لها في بلاد كنعان، ففي اعتبار المقتول راعياً، والقاتل مزارعاً إيحاء بتفضيل الربّ الإله للجماعة اليهودية على سائر الأمم في كنعان، وترسّخ لدينا هذا التصوّر من خلال إشارة النصّ التوراتي إلى أن القاتل هو منشِئ العمران والحضارة الإنسانية، فإذا المدينة (المزارع) رمز فساد تقوم نقيضاً للبراري التي يقيم فيها الراعي في انسجام مع الفطرة.

انطوت الأحداث المُتخيّلة المتعلقة بالخلق وحلول الإنسان بالأرض على رؤية للكون والذات، ولمنزلة الإنسان، وعلاقته بالأرض والآخر (الإله، المخلوقات...). وقد قامت تفسر أسباب الوجود والظواهر الطبيعية والفزيولوجية (أوجاع المرأة عند الولادة، سعي الحية على بطنها...)، وبنت منظومة من القيم والآداب (المحرّم، الموت، طقس الدفن)، وبيّنت طبع البشر، وعلاقة بني آدم بعضهم ببعض في محاولة لفهم أسباب العنف، كاشفة عن منزلة المنجزات الحضارية (الثوب، العمران/ المدن...) موجدة لها صلة بلحظة الخلق.

وقد سعينا في **الباب الثالث** إلى الوقوف على بعض دلالات هذا التصوّر من خلال معالجة «مُتخيّل أحداث حيوات الأنبياء»، فوزعنا الباب على فصول ثلاثة تتبعنا في **الأول** ما كان قبل الميلاد، وفي **الثاني** تناولنا مرحلتي الميلاد والنشأة. أما **ثالث** الفصول فخصصناه لنهايات الأنبياء.

ومن أهمّ النتائج التي توصلنا إليها في متن هذا الباب أن جميع المراحل لم تخلُ من عجائب وغرائب، بيد أنها تفاوتت من نصّ إلى آخر، ومن نبي إلى آخر، ففي ما يتعلق بما قبل الميلاد انبثق المُتخيّل من البشائر التي صيغت في شكلين، **الأول** غريب مداره على إخبار العاقر المسن بقدوم المولود المرتقب. أما **الثاني** فمداره على العجيب إذ تنجب العذراء دون أن تجامع ذكراً.

واتصلت بهذين الأمرين دلالات عديدة، فلئن تقاسمت النصوص الثلاثة الإقرار بأنّ لله القدرة المطلقة على فعل ما يريد، فإنّ النصّ التوراتي جعل من تبشير إبراهيم بقدوم إسحاق اختياراً له ووريثاً للعهد الإلهي، في حين وظّف النصّ القرآني تبشير الملائكة كلّاً من إبراهيم وزكريا لإبراز ضعف الإنسان وعجزه، فالأنبياء أناس عاديون يشكّون، ولكنهم لا يجدفون على الله؛ بل يصبرون ويثقون في الله ثقة تامة، في حين جعل (**إنجيل لوقا**) البشائر بقدوم يوحنا المعمدان تبشيراً بوقوع الغريب تمهيداً لوقوع العجيب ميلاد يسوع من مريم العذراء.

ولاحظنا في هذا المستوى اختلافاً بيّناً بين النصّ الإنجيلي والنصّ القرآني، فعلى الرغم من انطلاقهما من حدث مُتخيّل واحد، وهو «الحبل بلا دنس»، جعل النصّ الإسلامي الأحداثَ المُتخيّلة دالةً على أخلاق مريم، وحسن تديّنها، فهي معلمة زكريا التي بيّنت له أهمية الرجاء، وطلب العون من الله، في حين نفى النصّ الإنجيلي أن تكون مريم زنت كي يحوّل يسوع من إنسان إلى إله.

أما مرحلة الميلاد، فإن النصّ التوراتي أكثر من غيره احتفاء بها، وقد تعلق «حدث الميلاد» بالأنبياء المقدّمين لدى بني إسرائيل (يعقوب، موسى،

صموئيل) بالنسبة إلى (**العهد القديم**)، وبالإله يسوع بالنسبة إلى (**العهد الجديد**)، وقد تنوّعت أحداث ميلادهم، بيد أنّ جميعها اختزل مسيرة النبي/ الأب في الحياة، فكان إمساك يعقوب بعقب عيسو تفسيراً لظفر الأصغر (يعقوب) ببركة إسحاق دون الأكبر، وكذا ميلاد صموئيل في ظلّ المقدس (الهيكل) كان إخباراً بمنزلة نبوّته في الفكر الديني اليهودي، فهو آخر الأنبياء الرعويين (النبي الكاهن) وأول الأنبياء الحضريين (النبي السياسي)، في حين دلت الأحداث المُتخيّلة المتعلقة بميلاد المسيح في الأناجيل القانونية وغير القانونية على أنه إله؛ إذ ألفينا ميلاده حدثاً كونياً أثر في عناصر الطبيعة.

أما في ما يتعلق بالنشأة فاقتصرت النصوص المقدسة على نبي أو نبيين، فـ (**العهد القديم**) بسط ظروف نشأة موسى، في حين تناول (**العهد الجديد**) أحداث نشأة يسوع، أما (**القرآن الكريم**) فتناول نشأتيهما.

ولاحظنا أنّ العهدين أحاطا نشأة النبي بالأخطار؛ إذ حاول أهل السلطان التخلص منه بقتله، بيد أنّ الاختلاف بين النصّين ماثل في أنّ حياة الأول كانت محاطة بالمخاطر أكثر من حياة الثاني، فموسى هو الناجي الوحيد من المجزرة التي قام بها فرعون في حقّ مواليد بني إسرائيل، على أنّ الطريف في الأمر أنّ فرعون تحوّل إلى حامٍ لموسى الذي نشأ في قصر فرعون إلى أن شبّ، واشتد عوده.

إنّ النصّ التوراتي والنصّ القرآني، على الرغم من تناولهما نشأة موسى باعتماد أحداث متشابهة، اختلفا في الطرح، فالنصّ الإسلامي كان أحرص من النصّ اليهودي على إبراز دور الله في تسيير الأحداث، من ذلك اعتبار إلقاء أم موسى لابنها في النهر امتثالاً منها للأمر الإلهي، في حين جعل النصّ التوراتي فعلها اجتهاداً منها.

ونحن إذا ما قارنّا بين نشأة موسى ويسوع ألفينا الخطر المتعلق بالثاني ظرفياً، فيوسف النجار ترك بلاد كنعان مبتعداً عن ملكها هيرودس الذي كان

يريد إلحاق الأذى بيسوع، فإذا المسيح ينشأ في مصر التي أتى فيها بعجائب عديدة احتفى بها (**إنجيل الطفولة**)؛ إذ بعث في الجوامد الحياة، وأبطل أفعال السحرة، وتبيّن لنا ارتباط بعض أحداث تلك المرحلة بنهاية المسيح على الصليب، وجميع تلك العجائب دلت على ألوهيته (المسيح).

ولاحظنا في هذا المجال أمرين؛ تمثّل **الأول** في موافقة الأناجيل غير القانونية للأناجيل القانونية. أما **الثاني** فتجلّى في استعارة النصّ القرآني بعض الأحداث من (**إنجيل الطفولة**) ومنحه إياها دلالات خاصة به، فما أتاه من عجائب دلّ على براءة مريم من الزنى، وقد حرص النصّ القرآني على جعل المسيح يقرّ بأن ما جاء به كان بإذن من الله، فإذا الأحداث المُتخيّلة دالة على عظمة الله وقدرته.

وهو تصوّر ألفيناه حاضراً بقوة في نهايات الأنبياء التي توزعت على ضربين، اكتفت النصوص المقدسة في **الأول** بالإشارة إلى نهاية النبي (رفع إدريس). أما **الثاني** ففيه فصّلت أحداث النهايات.

وقد تعلّق الضرب الثاني بالمسيح في النصّ الإنجيلي والنصّ القرآني، على أنّ النصّين قدّما تصوّرين مختلفين، فرأى **الأول** أنّ المسيح صُلب، ثمّ قام والتقى بالتلاميذ الذين منحهم الروح القدس، ثمّ صعد إلى السماء، حيث يجلس إلى يمين الأب.

ونفى **الثاني** صلب المسيح، قائلاً برفعه، وبيّنا أنّ الرفع فعل غامض يحتمل أكثر من تأويل، فبقدر ما يمكن اعتبار الرفع متعلقاً بالمكان يمكن اعتباره دالاً على منزلة المسيح عند الله.

ففي **الاحتمال الأول** يمكن القول: إنّ المسيح مات، ولكنّه لم يمت على يد بني إسرائيل ولم يُصلب، فما من شيء يمنعنا من القول: إن المسيح مات مثل سائر البشر. أما **الاحتمال الثاني** فهو أكثر إغراقاً في عوالم المُتخيّل.

وترتب على اختلاف النصين في المقصد اختلافهما في تحديد الأحداث، فالنصوص الإنجيلية أتت على جميع المراحل (ما قبل الصلب، الصلب، ما بعد الصلب)؛ إذ فصّلت الأحداث، وأضفت عليها طابعاً رمزياً (انشقاق ستار الهيكل...)، فكان من بين النتائج التي انتهينا إليها أنّ (**العهد الجديد**) لم يفتتحه يسوع بقدومه؛ بل برحيله.

ألّه الأتباع يسوع، وحاولوا فهم موته على الصليب فهماً جديداً، تمّ فيه الفصل بين الناسوت واللاهوت، وذلك حماية للحلم الذي راودهم في أن يكون يسوع المخلّص لهم، فلما لم يتحقق الحلم في عالم الأرض أوجدوا له عالماً غيبياً (الآخرة)، وحوّلوا الخلاص من خلاص دنيوي إلى خلاص أخروي، في حين وجّه (**القرآن الكريم**) الأحداث وجهة مخالفة؛ إذ ركز على أقوال يسوع وأحواله يوم القيامة فألفيناه يقرّ بأنه عبد الله، ورأينا أنّ ذلك شكل من أشكال الحِجاج الذي رفعه النصّ القرآني في وجه مؤلّهي المسيح، فأن يكون عيسى نبياً شأن غيره من الأنبياء يمنح محمداً ﷺ مشروعية الانخراط في الخطّ النبوي، في حين أن القول بألوهيته يغلق باب النبوة من بعده (عيسى) إلى الأبد.

وقد ذهبنا هذا المذهب بالنظر إلى أنّ النصّ القرآني أقرّ بمهلك العديد من الأنبياء، في حين حرص على نفي أن يكون ذلك مصير المسيح، على أنّ رفع المسيح وصلبه تساويا في تقديرنا، فهما دالان على فشل النبي في تحقيق الدعوة الإلهية، وهو استنتاج أدى بنا إلى آخر قوامه أنّ للنبي هامشاً من الحرية يسيّر به الدعوة.

إنّ النهاية ومختلف أحداث حيوات الأنبياء، على اختلاف المراحل، محكومة بالواقع الذي نشأ فيه النصّ، فإذا النصّ/حياة النبي تعبير عن أحلام الجماعة ورؤاها.

وفي هذا الأفق عمد مدوّنو النصوص المقدسة إلى بناء رؤية متكاملة بدءاً من «ما قبل الميلاد» إلى «ما بعد الموت»؛ إذ لفّ العجيب بحيوات الأنبياء

في جميع المراحل، فامتدت الأحداث المُتخيّلة على فترات متباعدة من حياة النبي بدءاً من مرحلة ما قبل الطفولة وصولاً إلى ما بعد موته، يوم يبعث الله الأموات من القبور.

إنّ غلبة العجيب والغريب الخارق للمألوف والسائد على حيوات الأنبياء -وإن عدّ ميسماً أسطورياً- حوّلتهم إلى رموز أتوا بصفاتهم وأفعالهم على مميزات الحياة التي يروم المؤمن تحقيقها في علاقته بالآخر، بشراً كان أم آلهة.

أما **الباب الرابع** فعالجنا فيه «مُتخيّل أحداث النبوة»، ووزعناه على ثلاثة فصول، بيّنا في **الفصل الأول** «ماهية الوحي»، فتناولنا الأحداث المُتخيّلة الدالة على الذات الإلهية في النصوص المقدسة، فاتضح لنا أنّ (**القرآن الكريم**) جعل الكائنات الغيبية (الله والملائكة) كائنات مجردة، في حين جسّد (**الكتاب المقدّس**) بعهديه الله من خلال محمولات بصرية (السحاب، الإنسان...)، ففي (**التوراة**) و**الأناجيل** وُصفت الآلهة بما يوصف به البشر، وتبيّن لنا أن (**العهد القديم**) كان في ذلك محاكياً للنصوص السابقة له، غير أنه تميز عنها بجعل التجسد مقترناً بأحداث أساسية في الفكر الديني، فعادةً ما كان تجلّي الله للأنبياء والآباء مرفوقاً بعقد عهد، أو تجديد ميثاق، في حين كان تجسّد الإله في الأناجيل ضرورة اقتضتها نهاية المسيح على الصليب، فالتجسد جعل منه ناسوتاً باقياً في الأرض، ولاهوتاً عائداً إلى السماء.

أما صفات الآلهة، فكانت عديدة مستمدة من مرجعيات متنوعة، فتارة هي كالبشر، وطوراً آخر هي امتداد لآلهة الشعوب الأخرى، ففي ما يتصل **بالجانب الأول** ألفينا الربّ الإله في (**العهد القديم**) يصارع يعقوب، فإذا القوة معيار لاصطفاء الأنبياء/الآباء، وإقامة العهد معهم. أما في **الجانب الثاني** فتبيّن لنا أن الآلهة اتخذت من النار شكلاً من أشكال تجليها، فإذا هي على صلة وطيدة بالتصوّر الديني السائد في الشرق القديم؛ الذي رأى في

القوى المدمرة آلهة يجب التقرب إليها وإطاعتها، فالربّ الإله بتجليه لموسى في نار العليقة مارس الترهيب، فالنار دالة على الحريق والمحو والإبادة التي تنتظر أهل مصر، في حين جعل منها النصّ القرآني دالة على الهداية، والصراط المستقيم[1].

أما في ما يتعلق بالوحي، فتناولنا بالدرس بعض الرؤى والأحلام التي قام فيها النبي بدور المؤوّل، فالأحلام في (**العهد القديم**) تعلقت بأمر من اثنين هما: مصائر الأمم الأخرى ولاسيما السابية (بابل مع دانيال ومصر مع يوسف)، أو هي تعلقت بمصير جماعة الربّ الإله، ففي الحلم منح الربّ الإله يعقوب أرض كنعان، وقد عبّر يعقوب عن ذلك من خلال تغييره أسماء الأماكن، وتحويلها من ملكية بعل إلى إيل؛ أي من ملكية الكنعانيين إلى ملكية أبنائه (بنو إسرائيل)، في حين منح (**العهد الجديد**) دلالات مختلفة للأحلام، فتجلّي «الروح القدس» للتلاميذ منحهم مشروعية الانفتاح على الأمم الأخرى، وفي ذلك تجاوز للتصوّر الديني الذي أسّسه المسيح.

أما **الفصل الثاني** ففيه عالجنا صور الأنبياء وصفاتهم من خلال الوقوف على بعض المِحن التي عجّت بالأحداث المُتخيّلة، فاتضح لنا أن الأحداث المشتركة بين نصين أو أكثر اختلفت دلالاتها، فإبراهيم (**التوراة**) عندما صعد بإسحاق جبل المرِيا ما كان ليذبح ابنه؛ بل جاء به كي يختبر الإله الذي وعده بأن يكثر نسل إسحاق، فإذا هو يطلب إسحاق محرقة، وينكث العهد، ويتراجع عما وعد، في حين عاش إبراهيم في النصّ القرآني محنة فقدان الابن، فالنصّ القرآني لم يشر إلى رغبة إبراهيم في عدم الامتثال للأمر الإلهي. فإذا النبي مثال للمؤمن في الصبر والتضحية، وهو ما تجلّى في

---

(1) بيّن ديران، في الخيال الرمزي، كيف جمع الفكر الإنساني في النار دلالات متباعدة حيناً، ومتناقضة حيناً آخر (الجحيم، الجنس، الطهر، الشيطان...):

Gilbert Durand, L'imagination symbolique, (op. cit.), p. 15.

مُتخيّل محنتي يعقوب وأيوب في النصّ القرآني؛ إذ فَقدَ الأول الابن والبصر أما الثاني ففَقدَ المال والأولاد والصحة، وعلى الرغم من ذلك ظلّ شديد الشكيمة، وإيمانه بالله لم يتزعزع.

ولاحظنا في هذا السياق تبايناً واضحاً بين النصّ القرآني والنصّ اليهودي، فصبر أيوب في (**العهد القديم**) كان محدوداً؛ إذ جدّف على الله أكثر من مرة.

وقد رأينا أنّ محنة أيوب ومحنة يونان تعبيران رمزيان عن واقع الجماعة اليهودية في علاقتها بالربّ الإله، فمثلما راوح أيوب بين الإيمان والكفر راوحت الجماعة، ومثلما رفض يونان الأمر الإلهي رفضت الجماعة أوامر كثيرة.

انطوت مِحن الأنبياء في النصّ اليهودي على موقف رافض للآخر من جهة، ومن جهة أخرى رامت إعلاء شأن جماعة إسرائيل على بقية الأمم، في حين حمّل النصّ القرآني المِحن دلالات إنسانية، جعلت من الأنبياء ناساً عاديين، لا يميزهم عن بقية البشر غير الصدق لله، والإيمان الدائم به، وهو ما عبّرت عنه محنة محمد ﷺ مع قومه التي تعارفت عليها الكتب القديمة بـ «حادثة الغرانيق»، ومحنة النبي يوسف مع امرأة العزيز.

فكلاهما كاد يطيع نفسه الأمارة بالسوء، ولكنه تدارك أمره في الوقت المناسب، وأدى بنا هذا التصوّر إلى القول: إنّ النصّ القرآني ميّز بين الوحي وطريقة الدعوة، فالوحي إلهي، أما الطريقة فخاصة بالنبي الذي له أن يجتهد في «نشر الدعوة».

ورأينا أنّ العصمة، التي أفرطت النصوص الحواف في شرحها، وتحديد دلالاتها، لم تحمل الدلالات نفسها في النصّ القرآني، فلئن نسج خيال الرواة والضمير الإيماني صورة مثالية في قطيعة مع الواقع، فإن مثالية الأنبياء في النصّ القرآني تنبع من الثقة بالله، والإيمان به، فالمحنة ابتلاء إلهي ينحت به النبي كيانه ويصقله.

وقد أشرنا في هذا المجال إلى أنّ الكثير من الأحداث القرآنية لم تكن واضحة الدلالة، وفتح ذلك الغموض باب التأويل على مصراعيه أمام مدوّني النصوص الحواف؛ الذين أبدعوا أحداثاً مُتخيّلة توسعاً منهم في أحداث النصّ القرآني.

أما **الفصل الثالث** فعالجنا فيه الآيات، التي أجرتها الآلهة على يد النبي، وقد اعتمدنا في هذا الفصل على التمييز الذي أقمناه بين المعجزات والآيات، فرأينا أنّ «التسخير» و«سدّ الحاجيات» من الآيات، ففي ما يتعلق بالتسخير تبيّن لنا تعدد مستوياته، فكان مدارها على الطبيعة والحيوان والكائنات غير المرئية. أمّا العناصر الطبيعية فإنّ تسخيرها للنبي يندرج في سياق إقناعه الناس بالإيمان؛ ذلك أنّ تسخير تلك العناصر كان يتمّ على مرأى ومسمع من الناس.

وفي هذا المجال تميّز (**الإنجيل**) بجعل تسخير عناصر الطبيعة للإنسان دالاً على أنّ الإيمان لا يقوم على الحواس؛ بل على الروح، وقد سعى النصّ الإنجيلي إلى توسيع دائرة الشهود.

وتبيَّن لنا أنّ النصوص المقدسة وظفت الحدث الواحد بطرق مختلفة، من ذلك أن تسخير عناصر الطبيعة للنبي موسى في (**التوراة**) دلّ على انتصار الربّ الإله لشعبه، في حين وظفه النصّ القرآني للدلالة على فساد بني إسرائيل، على الرغم من معاينتهم للعجائب والآيات من جهة، وللدلالة على وقوف الله إلى جانب عباده المخلصين من جهة أخرى. أما الحيوان فنهض في النصوص المقدسة بأدوار مختلفة؛ إذ كان مرشداً للنبي سليمان، فالهُدهُد هو من ساعده على نشر كلمة التوحيد.

دلّ التسخير على أن عالمي الغيب والشهادة عالمان متصلان، وأن الحيوان والإنسان متواصلان، وأنّ قدرة الله تجعل من العجيب والغريب مألوفاً، إذ قُدّمت الحيوانات وعناصر الطبيعة والكائنات غير المرئية باعتبارها

كائنات عاقلة تعي الأمر الإلهي، وتلتزم بتنفيذه، فلقد قامت آيات الأنبياء على تداخل عوالم الكائنات، وعلى خرق أفق الانتظار، فالكائنات التي كانت مناهضة للإنسان النبي (الشياطين، الجن) باتت خادمة له.

دلّ تسخير الكائنات غير المرئية لسليمان على عظيم القدرة الإلهية، وعلى عجز الإنسان والكائنات الغيبية عن الإحاطة بسلطانه، فإذا المُسخَّر والمُسخَّر له عاجزان أمام قدرة الله.

أما أحداث «سدّ الحاجيات»، فاتصلت بالأفراد والجماعات، وتبيّن لنا وجود شكلين، تطلب في **الأول** الجماعة من النبي سدّ نقص تعاني منه. أمّا الشكل **الثاني** فقام على سدّ النبي حاجيات الجماعة دون أن يُطلب منه ذلك، ففي الشكل الأول ألفينا بني إسرائيل يشتكون في الصحراء إلى موسى الخَصَاصة، فكانت السماء مصدر المنّ والسلوى، ومع ذلك أبدت الجماعة امتعاضاً، فإذا هم قوم جاحدون، بيد أن النصّين زرعا هذا الموقف في سياقين مختلفين، فالشكوى في النصّ التوراتي كانت بمنزلة ابتزاز لإله وحيد يحتاج إلى جماعة تؤمن به كي يكون، وهو ما جعلنا نَعدّ البلايا، التي أنزلها الربّ الإله بالجماعة، ومراوحتها بين الإيمان والكفر في الصحراء، شكلاً من أشكال الصراع القائم بينهما، في حين جعل النصّ القرآني موقف بني إسرائيل دالاً على فساد طريقهم، وفي ذلك إحالة على بني إسرائيل في زمن الرسالة المحمدية، فمثلما كذّبوا موسى، وأغلظوا في القول، كذلك فعلوا مع النبي محمد ﷺ.

وقد توطد هذا التصوّر، في تقديرنا، بالنظر إلى أن النصّ القرآني قدّم الحواريين مثالاً مناقضاً لسلوك بني إسرائيل مع موسى، فلئن طلب الحواريون من عيسى نزول مائدة من السماء كي ترفع الشكّ عن قلوبهم، فإنّ النصّ القرآني لم يشر إلى نزول المائدة من عدمه، وإنما اكتفى بالإشارة إلى حسن إيمانهم، وصدقهم في طلبهم.

أما «سدّ النبي حاجيات القوم دون أن يُطلب منه ذلك» فتبيّن لنا أن هذا اللون تعلق بالمسيح وتلاميذه أكثر من تعلقه بأيّ نبي آخر، فالمسيح وتلاميذه منحوا الجماعة الرزق والمؤونة، وبعثوا الحياة في الأموات، وأبرؤوا المرضى، فكان المسيح وتلاميذه قاهري الموت والعدم مع اختلاف بين الطرفين، فلئن كان المسيح يأتي بتلك العجائب دون مشقة -وفي ذلك دلالة على أنه إله- فإن التلاميذ استمدوا تلك القدرة من المسيح. ولفت انتباهنا قدرة بطرس وبولس على الإتيان ببعض الآيات دون غيرهما من التلاميذ، ورأينا في ذلك دلالة على منزلتيهما في ضمائر المسيحيين.

بنى الإنسان من خلال الأحداث المُتخيّلة منظومة متكاملة من المفاهيم تحدّد منزلته، وعلاقته بالآلهة، وبما يحيط به من كائنات حية وجوامد وعناصر طبيعة. وقد عبّر الإنسان عن هذا التصوّر بطرق مختلفة، فالجزع من الطبيعة نسبه إلى إرادة الله الواحد؛ كي يحدث نظاماً للكون يمكنه من الحياة في أمن وطمأنينة، يتقرب إلى الآلهة فترفع عنه يد الغضب، وإذا ما سها عاقبتْه أشد العقاب.

ترنّح الإنسان بين هذين الأفقين؛ إذ عمد إلى تصنيف البشر إلى مؤمنين وكافرين، المؤمنون في أمن ودعة. أما الكافرون ففي ضيق وبلاء. وقد حلّلنا دلالات هذا التصوّر في **الباب الخامس** «مُتخيّل أحداث الدعوة»، وقد تناولنا في **أول** الفصول «مُتخيّل أحداث التكذيب» وفيه عالجنا ما قام بين إبراهيم وقومه في النصّ القرآني من جهة، وما رواه (**التوراة والقرآن الكريم**) من عبادة بني إسرائيل العجل في صحراء سيناء من جهة أخرى، ففي المسألة الأولى بيّنا أن إلقاء القوم إبراهيم في النار يتقاطع مع ما ذكره «سفر دانيال» من إلقاء البابليين بدانيال في النار؛ لأنه رفض السجود لآلهتهم، فكانت النار برداً وسلاماً عليه، على أن النصّ القرآني منح الأحداث التوراتية دلالات جديدة، وذلك عندما جعل دعوة إبراهيم قائمة على نبذ عبادة الأصنام، ورأينا أنّ ذلك شكل من

أشكال التعبير الرمزي عن واقع النبوة المحمدية، وقد انطوت محنة إبراهيم على مواعظ على محمد ﷺ أن يعيها، أولها أن الله مع المؤمنين المخلصين لا يتركهم طرفة عين، وأنّ ما من شيء في السماء والأرض إلا لله زمام أمره.

أما في شأن بني إسرائيل مع موسى، فانطلق النصّان المقدّسان من أحداث متشابهة راسمين تصوّرين مختلفين، فعبادة القوم للعجل دلت في النصّ التوراتي على حنينهم إلى مصر وخيراتها؛ ذلك أنّ الجماعة عاينت في الصحراء القحط، واختبرت الموت. ورأينا أن لاختيار هارون صانعاً للعجل دلالات، منها أنه ابن مصر ميلاداً ونشأة، في حين دلّ صنيعهم في النصّ القرآني على أنهم قوم جُبلوا على الكفر والعصيان من ناحية، ومن ناحية أخرى نزّه **(القرآن الكريم)** هارون عن صنع العجل حماية لمفهوم النبوة. ورأينا أنّ إلقاء موسى للألواح (الشريعة) فعل دال على عدم استحقاقهم لها، فإذا التيه رحلة طهر، وتنقية للقلوب من براثن الشرك.

أما المواجهات، التي قامت بين الأنبياء والسحرة، فصاغها النصّ اليهودي في شكلين؛ مدار **الأول**: المنافسة؛ إذ سعى سحرة فرعون إلى تكذيب موسى، وإبطال معجزاته. أما الشكل **الثاني**: فغابت عنه المواجهة بما هي تحدٍّ سافر للنبي؛ إذ اقتصر دور النبي على تفسير الرؤى والأحلام (دانيال، يوسف)، وقامت تأويلات الأنبياء على الإخبار بخراب المدن، وهلاك الأمم المعادية لبني إسرائيل.

كانت الأحداث المُتخيّلة في الشكل الأول أكثر اغترافاً من العجيب والخارق، على أن الشكلين راما معاً رفع شأن النبي اليهودي أمام الساحر الذي يمثّل الأمم السابية، وهو موقف تجاوزه **(القرآن الكريم)** بأن جعل المواجهة بين موسى وسحرة فرعون قائمة على الإقناع بضرورة توحيد الله بالربوبية؛ إذ توجه موسى بدعوته إلى فرعون، وتبيَّن لنا تميّز التصوّر القرآني بجلاء من خلال إيمان السحرة بالله.

ولفت انتباهنا في مواجهة موسى للسحرة في النصين قيام أفعال السحرة على محاكاة عجائب موسى، وهو ما جعل فرعون يشعر بالقوة، ويزداد غطرسة وكفراً، وهو ما أدى بنا إلى السؤال عن الفرق القائم بين النبي والساحر.

وقد جعلت **الأناجيل** السحرة عاجزين عن مواجهة الرسول، ولاحظنا أنّ المواجهة بين الطرفين تميّزت بالعنف، واستعمال القوة، ورأينا أنّ ذلك عائد إلى الواقع المحيط بالرسل، فكان العنف الذي مارسوه في تلك المواجهات ردّ فعل على القمع الذي سُلّط عليهم.

على أن أبرز ما لفت الانتباه أن الساحر في **(العهد الجديد)** لم يكن ممثّلاً للآخر فحسب، وإنما انسحب هذا التوصيف أيضاً على الخصوم القائلين ببشرية المسيح، فإذا المواجهات لم تخلُ من منزع مذهبي حاول من خلاله التلاميذ تأكيد أنهم أصحاب المسلك القويم، وورثة «الروح القدس»، فأفعال الساحر باطلة، وأفعالهم حقّ لأنها أفعال الله.

أما العِقاب الدنيوي فتجلّى في شكلين، أولهما الإنذار، وفيه تكثر نبوءات الخراب، والتحذير من قرب ساعة العِقاب. وقد اختلفت النصوص المقدسة في تحديد دلالات الإنذار، ففي **(العهد القديم)** كان «يوم الربّ» يوماً جامعاً بين التفاؤل والتشاؤم، فتارة كان خراباً لأورشليم على كفرها، وطوراً آخر كان خراباً للبلاد السابية (بابل)، وانتصاراً من الله لشعبه.

وقد صاغ الأنبياء نبوءاتهم في صور مجازية احتملت أكثر من تأويل، على أنّ الجامع بينها اعتبار الأنبياء انتشار الفساد وعبادة آلهة الأمم الأخرى سبب العقاب الإلهي المسلط على بني إسرائيل.

وتبيّن لنا أنّ إقدامهم على عبادة آلهة الأمم الأخرى لم يقتصر على فترات الضعف السياسي، والتدهور الاقتصادي؛ بل طال كذلك فترات الازدهار والنمو وأدّى بنا ذلك إلى استنتاج آخر مفاده أنّ اليهود لم يروا في أنفسهم جماعة مميزة عن بقية الجماعات المقيمة في كنعان؛ بل لعلّ عبادتهم آلهة

الآخر تعبير منهم عن رغبتهم في الاندماج ضمن النسيج الاجتماعي والثقافي للمنطقة وشعوبها.

أمّا (**العهد الجديد**) فجعل نبوءات الخراب متعلقة بخراب أورشليم على يد هيرودس، ففي أكثر من موضع أخبر المسيح بأن أورشليم ستُسحَق، وتُخرّب. وقد جمع الخطاب الإنجيلي بين أمرين هما: خراب أورشليم الأرض، وفتح أبواب أورشليم السماء، فإذا الخراب علامة دالة على أن الملكوت الموعود ملكوت سماوي. أما النصّ القرآني فجعل من الإنذار آخر فرصة تتاح للجماعة لمراجعة أمرها، فالإنذار حدّ فاصل بين النجاة أو الهلاك.

إن اتخاذ الإنسان إلهاً يعبده هو بحث عن جماعة ينخرط في نظامها، ويخضع إلى سلطانها. وفي هذا السياق نزّلنا النبوة باعتبارها شكلاً من أشكال الاجتماع البشري، وحاجة إنسانية تقرّ بوجود نظام كوني يجب احترامه كي لا تهلك الجماعة.

وإذا ما حدث خرق النظام فإنّ العِقاب الإلهي يمثّل استعادة له، ولاحظنا أن عناصر الطبيعة والكائنات غير المرئية والمرئية نهضت بدور مهم في إنزال العِقاب بالمكذّبين. وقد ركزنا النظر في الطرفين الأولين (عناصر الطبيعة، الكائنات غير المرئية)، ففي تناولنا الدور الذي نهضت به عناصر الطبيعة حللنا الأحداث المُتخيّلة في طوفان نوح، وبيّنا أن أحداث النصّين المقدّسين (التوراة والقرآن الكريم) تتقاطع مع أحداث نصوص سابقة لهما، بيد أنهما عمدا إلى زرع تلك الأحداث في سياقات نصية جديدة دلت في (**العهد القديم**) على أن العِقاب إعادة خلق، فالطوفان طهّر الأرض من براثن الفساد الإنساني[1]. بيد أن النصّ التوراتي حمّل الأحداث بمواقف من الآخر؛

---

(1) Mircea Eliade, Traité d'histoire des religions, Payot, collection Bibliothèque historique, 1989, pp. 217-219.

عندما جعل من حام أبي كنعان يرى عورة أبيه، فإذا الآخر (كنعان) نسل مفسد يجب تطهير الأرض منه، وكذلك مآل قرية سدوم التي رجمتها الملائكة عقاباً لأهلها الذين تواضعوا على الفساد، إلا أن النصّ التوراتي جعل من الأحداث دالة على تمييز إبراهيم، وأحفاد ابنه إسحاق من غيرهم[1]؛ إذ رأينا أن لوطاً طاله بعض العِقاب الإلهي بأن سُلبت أمواله، وخرج من سدوم بخفّي حُنين؛ بل إنّ الرواية التوراتية جعلت ابنتيه تزنيان به، فكان ابناهما أجداد الأمم المحيطة بالجماعة اليهودية، وبذلك تحوّلت القصة من سرد أحداث ولّت وانقضت إلى إبراز مشروعية الوجود اليهودي في فلسطين.

وجعل النصّ القرآني الأحداث دالة على واقع الرسالة المحمدية، وذلك بالجمع بين نوح ومحمد ﷺ عبر قرائن نصية عديدة، فكلاهما كذّبه الأهل (الابن، العم...)، وكلاهما سخِر منه القوم، ولكن التقارب بين النبيين بلغ ذروته في النصوص الحواف التي جعلت آلهة العرب بعض قوم نوح. أمّا لوط فكان في النصّ القرآني نبياً حاول هداية قومه إلى الصراط المستقيم بالحسنى، فلمّا عجز عن تحقيق غايته كان التدخل الإلهي لإعادة الأوضاع إلى نصابها، فكان فساد القوم موعظة لمن يعتبر.

أشار النصّ القرآني إلى أمرين؛ تمثّل الأول في توظيف شكل جديد من أشكال العِقاب نهضت فيه الملائكة بدور بارز في نصرة النبي على من كذّبه، وحاول إيذاءه؛ إذ شاركت الملائكة المسلمين في مقاتلة المشركين يوم بدر مرجّحة كفّة المسلمين على كفّة قريش، فإذا أفعالها ملموسة وإن لم تُرَ. أمّا الأمر الثاني فقوامه جعل العِقاب الدنيوي متبوعاً بعقاب أخروي خالد لا يزول.

---

(1) نشير، في ما يتعلق بهذه المسألة، إلى أن التمييز لا يتصل بمفهوم التوحيد، فـ رينهارد لاوت أكد، في إبراهيم وأبناء عهده مع الله (مرجع سابق، ص105) أنّ الإيمان بالإله «العلي كان منتشراً في أصقاع كثيرة».

جاء العِقاب في النصّين المقدّسين في شكلين، فهو جزئي (آيات موسى) أو ماحق. وقد اتضح لنا أن أغلب أدوات العقاب في الشكل الثاني تعلقت بعناصر الطبيعة.

ولا غرو في ذلك، فالإنسان منذ نشأته إلى يوم الناس هذا يخاف الطبيعة، ويخشى غضبها، فهي تمثّل قوة دمار تهدد حياته، وتبيّن ضعفه، فالإنسان الأول عبّر عن تلك الرهبة بأن ألّه بعضها، وتقرّب إليها. وقد أعادت نصوص الأديان الكتابية بناء هذا التصوّر؛ إذ رأت في الظواهر الطبيعية (البركان، الطوفان...) امتداداً للإرادة الإلهية، وهو تصوّر يأتي على بعض خصوصيات المُتخيّل في النصوص المقدسة، فالمُتخيّل فيها كان تفسيرياً يردّ ما يحدث في عالم الأشهاد إلى عالم الغيب (إرادة الله).

ارتبط المُتخيّل في النصّ المقدّس ارتباطاً وثيقاً بالأفق الثقافي والتاريخي[1]؛ الذي نشأ فيه، بصرف النظر عن مرجعيات الأحداث، فالتوافق بين النصوص لا يتعدّى الاشتراك في الذكر وفي الأحداث، في حين تختلف الدلالات من نصّ إلى آخر بالنظر إلى اختلاف السياقات الثقافية، وبالنظر إلى اختلاف الغايات والمقاصد من نصّ إلى آخر، من ذلك أنّ (**العهد القديم والعهد الجديد**) عرفا تحولات عديدة دلت على أن مقولاتهما متحركة متغيرة، متأثرة بتغير الأزمان، فبتغير الظروف والوقائع تتغير دلالات الأحداث المُتخيّلة، ففي النصّ اليهودي نهضت الأحداث المُتخيّلة بأدوار عديدة منها: إحياء آمال الجماعة، وإضفاء مشروعية دينية على أفعالها.

وقد كان الحدث المُتخيّل توطيداً لأقدام القوم في أرضٍ دخلوها رعاة عابري سبيل، ولما أرادوا أن يستوطنوها رفضهم سكانها، واستعبدوهم، فإذا

(1) Jacques Le Goff, L'imaginaire médiéval, (op. cit.), pp. 1, 11.

الحدث يلبي حاجة نفسية جماعية مدارها على الشعور بالتفوق، والردّ على الاحتقار الذي قابل به الكنعانيون اليهود[1].

ونذهب في هذا المجال إلى الاعتقاد بأنّ الجانب الديني لم ينهض بدور واضح في تزكية هذه النزعة؛ بل إننا نرى فيه مظهراً من مظاهرها، ونتيجة من نتائجها؛ إذ حُمّل الدين بدلالات التعصّب والعنف والرغبة في إقصاء الآخر واقتلاعه، مقابل السعي إلى إثبات الذات، وكأننا بعالم لا يسع الطرفين معاً.

أما **الأناجيل** فدلت الأحداث المُتخيّلة فيها على محاولة مدونيها بناء منظومة دينية انطلاقاً من المنظومة القديمة، وذلك بفهم الحدث التاريخي (موت المسيح) فهماً غائياً بإيجاد خيط ناظم يجمع بين المنشود والموجود. وفي هذا الإطار أعادوا تأويل مفهوم الخلاص؛ إذ انتقلنا من الخلاص الدنيوي إلى الخلاص الأخروي، في حين ارتبطت الأحداث المتخيلة في النصّ القرآني بواقع محمد ﷺ، وإن اتصلت بغيره من الأنبياء، وفي ذلك تعبير رمزي دال على قيم الإسلام الذي اتّخذ من السؤال عن منزلة الإنسان وعلاقته بالآخر مداراً له، وقد كان مقصد النصّ حمل المتلقي على اتّباع جملة من القيم الأخلاقية الحميدة.

إنّ اشتراك النصوص المقدسة في القصص، وأحداثها، واستعارة بعضها من بعض، من شأنه أن يؤسس لإرث قصصي مشترك استخرج منه علماء الإناسة والمتخصصون في علم الأديان المقارن نماذج، فالقصص والأحداث هي الإرث المشترك بين الأمم والشعوب، معنى ذلك أنّ ثمة وظائف مشتركة تتقاسمها الحضارات الإنسانية، وقد بيّنا بعضها انطلاقاً من النصوص المقدسة التي كان فيها المُتخيّل توطيداً لأركان الإيمان بالله (معجزات

(1) ذكر جون بوتيور، في ولادة إله (مرجع سابق) أنّ الكنعانيين استقروا في فلسطين منذ منتصف القرن الثالث قبل ميلاد المسيح، وقد كانوا يعيشون منذ زمن طويل حياة متحضرة: Jean Bottéro, Naissance de Dieu, (op. cit.), p. 69.

الأنبياء...). ولعل ذلك ماجعل المتخيل في النصوص المقدسة ينطوي على بعد جدالي كشف عن طبيعة الصراع القائم بين أصحاب الأديان والملل (نهاية المسيح...).

وقد رأى ديران، في (**الخيال الرمزي**)[1]، أنّ المُتخيّل يُحدث توازناً اجتماعياً[2] من شأنه أن يوثّق عرى القربى بين الفرد والجماعة، وهو ما يتجلّى في طقوس التعبّد التي تؤدي إلى اندماج الفرد في الجماعة، فالفرد يعبّر عن رغبته في الانخراط في الجماعة من خلال تعابير رمزية (طقوس، رؤى، أحلام...).

إن المُتخيّل، بما هو خطاب إنساني شامل، يخترق جميع الثقافات ومختلف الفئات الاجتماعية، فهو تعبير عن الحقائق الكونية البشرية (الجنس، الزواج...)، وهو تفسير لنشأة الإنسان والكون (الخلق...)، يضاف إلى ذلك ما يحدثه المُتخيّل في نفوس المؤمنين من طمأنينة ودعة، عندما يلطّف الحقائق المرعبة (الموت) بإيجاد حقائق موازية (البعث، الخلود...)، بيد أنّ أهم الوظائف، التي ينهض بها مُتخيّل النصوص المقدسة، تتجلى في إعطاء الإنسان معنى من خلال منحه المسؤولية عن مصيره (الثواب، العقاب...).

وبناء على ذلك نقول: إنّ المُتخيّل خطاب جاد ينطوي على حقائق نفسية وتاريخية، عليها يتأسس الوجود الإنساني، فالمُتخيّل جمعي بالضرورة، وإن أنتجه الفرد، بيد أنّ ذلك لا يعني بالضرورة أنّ اتفاق النماذج يؤدي إلى تطابق في الرؤى بقدر ما يخبر عن اشتراك البشرية في الهواجس والأسئلة الإنسانية الرئيسة، التي لا تتعلق بفضاء ثقافي معيّن دون غيره؛ بل هي أسئلة

---

(1) خصص ديران خاتمة كتابه الخيال الرمزي (مرجع سابق) للنظر في أهمّ «وظائف الخيال الرمزي» (Les fonctions de l'imagination symbolique).

(2) Gilbert Durand, L'imagination symbolique, (op. cit.), p. 119.

تنبع من احتكاك الإنسان بعالمه وما يحتوي عليه، فسؤال الموت والمصير وغيرها من الأسئلة تؤرق الإنسان دون أن يكون في حاجة إلى من يبعث فيه حيرة السؤال عنهما، وبهذا المعنى يكون المُتخيّل تعبيراً رمزياً عن رحلة الإنسان الباحث عن معنى للوجود.

خضعت النصوص المقدسة إلى عملية تحويل حتى تتواشج الأحداث المستعارة ومقتضيات المنظومة الدينية والثقافية، التي يُراد إنشاؤها بتلك الأحداث، فإذا النصّ الديني، يهودياً كان أم مسيحياً أم إسلامياً، نصّ جامع اشتركت في وضع أسسه ثقافات مختلفة، ولا يمكن، بأيّ حال من الأحوال، نسبته إلى من انتهت إليه (بولس، بطرس...)، أو الثقافة التي ترعرع فيها (اليهودية، العربية الإسلامية). إنّها نصوص كونيّة قبل أن تكون نصوصاً خاصة بثقافة ما.

ولفت الانتباه، في هذا السياق، أنّ علاقة التناص لم تقتصر على النصوص المقدسة في ما بينها؛ بل تجاوزتها لتطال أساطير سابقة لها؛ إذ تبيَّن لنا أن متون النصوص المقدسة حفلت بأساطير لها مرجعيات ثقافية متباعدة، معيدة إنتاجها وفق رؤية مخصوصة.

انطلقت النصوص الثلاثة (ولا سيما **التوراة والقرآن الكريم**) من تصوّر أسطوري، وصرفت الحدث المُتخيّل تصريفاً طريفاً يخدم السياقات النصية التي وُضع فيها، وبذلك يكون المرء مطالباً، أثناء المقارنة بين النصين، بتبيُّن المقاصد التي دفعت بهذا النصّ إلى الذهاب هذا المذهب، وترك ذاك، وإلى السؤال عن الأسباب التي دعت إلى الاختزال هنا والتفصيل هناك، بعيداً عن المقارنات التي تبحث عن سرقة أدبية (محاولات المستشرقين)، أو عن خروج عن النصّ الأصلي الأمين؛ الذي لا يطاله تحريف أو عوج.

إن التشابه بين النصوص المقدسة في ما بينها من جهة، وفي ما بينها وبين الأساطير والملاحم الشرقية القديمة من جهة أخرى، يؤكد أن العلاقة

التي تربط بين هذه النصوص قائمة على مبدأي الاقتراض والاستعارة[1]، فكلّ نصّ يقترض من النصوص السابقة له رموزه وشخوصه وقصصه وأحداثه ومُتخيّله، ويعيد صياغته وفق تصوّر جديد فـ «تضاف إلى [القصة الأصلية/ السابقة] عناصر (...) خدمة لغرضها الجديد»[2].

وقد سعينا، في بعض الأحيان، إلى تبيُّن مختلف المصادر التي ترجع إليها نصوص قصص الأنبياء، وتحديد تأثيرها في دلالات النصّ المقدّس من جهة، وعلاقتها (المشابهة) بالسياق الذي نشأ فيه النصّ المستعار له (النصّ المقدّس) من جهة أخرى، وهو ما جعلها تأويلاً رمزياً للواقع، فـ «علم الاجتماع الديني» بيَّن أنّ المقدّس دنيويّ في مرجعه، فالدين متأثر بالواقع الاجتماعي والثقافي وخاضع لهما[3].

ولا غرو في ذلك، فمن رحم الواقع نشأ الحدث المُتخيّل، فالحدث المُتخيّل المحتفى به في قصص الأنبياء والرسل كرع من الحدث التاريخي، فإذا العجيب تفسير للوقائع بردّها إلى عالم الغيب.

واتضح لنا ذلك في علاقة كتب التفسير وقصص الأنبياء بالنصّ القرآني؛ إذ تبيَّن لنا أن اعتماد النصوص الحواف على مرجعيات غير **(القرآن الكريم)** لم يكن دائماً نتيجة غموض دلالات الأحداث فيه؛ بل لأنّ النصّ المقدّس لا يقدّم قراءة تتوافق مع متطلبات الواقع الذي نشأ فيه النصّ الحاف (تفسير، قصص...).

وتجلّى لنا، في هذا المستوى، أن **(القرآن الكريم)** لم يكن النصّ المعين للقصاصين والمفسرين؛ الذين استعاروا من النصّ التوراتي وغيره مقاطع

---

(1) العبدولي، تهامي، النبي إبراهيم في الثقافة العربية الإسلامية، دار المدى، دمشق، ط1، 2001م، ص37.

(2) ابن رمضان، فرج، «محاولة في تحديد وضع القصص في الأدب العربي القديم»، حوليات الجامعة التونسية، العدد 32، 1991م، ص262.

(3) الشرفي، عبد المجيد، لبنات، دار الجنوب، سلسلة معالم الحداثة، 1994م، ص83.

اجتهدوا في إلباسها ثوب الثقافة العربية الإسلامية، فإذا الرؤية الحافة تحلّ محل الرؤية التأسيسية.

لا تشرح النصوص الحواف النصّ المقدّس، وإنما تقدّم رؤى جديدة، وإن زعم مدونوها أنها امتداد للنصّ القرآني، وأن لا صلة لها بالنصوص السابقة له (التوراة).

وبناء على ما تقدّم نقول: إنّ معالج تلك النصوص يجب أن يكون ملماً إلماماً دقيقاً بمصادرها، واعياً بالتغيرات المحدثة، مدركاً الدور الذي نهض به الواقع الثقافي والسياسي والاجتماعي في بناء دلالات الحدث المُتخيّل. وقد استفدنا في هذا المجال من آخر المقاربات المتعلقة بالمُتخيّل، التي بيّنت لنا أن المُتخيّل الديني يحاور نصوصاً أخرى تخالفه الرؤيا، فإذا النصّ المقدّس -بالمُتخيّل- ليس بنية مغلقة؛ بل هو بنية مفتوحة على أنساق نصية، وغير نصية معلومة ومجهولة، مرضيّ عنها، ومغضوب عليها، وإذا النصّ الديني لا يقتصر فيه الحدث المُتخيّل على ترسيخ الإيمان؛ بل يتحول عن تلك الوجهة، فيغدو محركاً رئيساً للفكر الإنساني.

لم تتخذ الأحداث المُتخيّلة شكلاً واحداً، ولم تتعلق بجانب معيّن دون آخر، أضف إلى ذلك اختلافها حجماً ونوعاً وطبيعة، فلئن كانت أحداث الخلق في أغلبها عجيبة، فإنّ قصص الميلاد والنشأة قامت على المزج بين المُتخيّل والواقعي.

أمّا في ما يتّصل ببناء القصص، وطرق سرد أحداثها المُتخيّلة، فتبيّن لنا تميّز النصّ القرآني عن النصين السابقين بغموض العديد من الأحداث، واعتماده الاختزال الشديد؛ بل إنّ بعض الأحداث يظلّ وسمها بـ «المُتخيّل» أمراً صعباً بالنظر إلى أنّ النصّ القرآني لم يشر إلى حدوثها من عدمه، أضف إلى ذلك أنّه لم يعالج أحداث قصص (باستثناء قصة يوسف) بقدر ما عالج أحداثاً لمشاهد مختلفة، جمع بينها حيناً، وتناولها مفردة حيناً آخر، في حين

قامت القصص في **(الكتاب المقدّس)** على التعاقب، والتتابع الزمني، وتميزت الأحداث بشيء من التفصيل، على أنّ ثمة جوامع بين النصين؛ إذ تمّ سرد الأحداث فيهما بطريقة من اثنتين، فلئن اقتصر دور الراوي، في أغلب الأحيان، على رواية الأحداث المُتخيّلة، فإنّه في مواضع أخرى كان بمنزلة الرائي الذي يخبر بما سيحدث قبل وقوعه (الرؤى الأحلام، البشائر...)؛ إذ يأخذ الراوي المُخاطَب (النبي والقارئ) إلى الآتي. وقد رأينا أنّ هذا التنوع في طرق السرد امتداد لاختلاف المقاصد، فالأحداث التي تُروى بالطريقة الأولى تكون الغاية منها توفير قسط من الإمتاع يثير القارئ، ويوجهه نحو ترصد موقف النبي من الحدث لتبيُّن الموعظة. أمّا السرد القائم على الاستباق، فالغاية منه إظهار عظمة القدرة الإلهية التي تجعل من الواقع الآتي ماضياً ولّى وانقضى.

ونشير، في هذا السياق، إلى أن المُتخيّل من شأنه أن يشد القارئ إلى عالم النصّ المقدّس؛ بما يتضمنه من عجائب وغرائب مستطرفة مستظرفة، من قبيل تكلم الحيوان بلسان الإنسان، واتصاف عناصر الطبيعة بصفات العاقل، إلى غير ذلك. وقد مثّل ذلك وسيلة من وسائل الإقناع بعالم غير مرئيّ يحيط بعالم العيان، ويسيّره، فإذا الجنّ والشياطين والملائكة والآلهة والجحيم والجنة والعِقاب والثواب في الدنيا والآخرة، مجتمعةً، عماد رؤيته.

وقد تتولد جمالية الأحداث من تحوّل المكان الواقعي إلى مكان مجهول، وهو تصوّر يقودنا إلى القول: إنّ دراسة الأحداث المُتخيّلة في النصوص المقدسة شديدة التعقيد، وهي مسألة عصية ما لم نتبيّن صلة الحدث بالإطارين المكاني والزماني والشخوص، ففي كثير من الأحيان يفقد الحدث قيمته الدلالية بالنظر إلى هوية القائم به، أو بالنظر إلى الفضاء الذي يتحقق فيه، فالعديد من الأحداث اتصلت بأمكنة ذات دلالات سيميائية (الصحراء، الجبل، مصر...). وقد كشف ذلك عن تأثير الأمكنة في ماهية الأحداث

ودلالاتها، فالمُتخيّل يتولد من تحوّل يشتمل على المكان والزمان (حلول الظلام عند صلب المسيح) ومن تداخل العوالم؛ إذ نهض بها (الأحداث)، أو شارك فيها كائنات مختلفة مرئية وغير مرئية، إلى عالم الأعيان ينتمي بعضهم (النبي، الساحر، العراف...)، وإلى عالم الغيب ينتمي البعض الآخر (الشياطين، الملائكة...).

وقامت الأمكنة والفواعل على مبدأ التضاد، الذي لم يقتصر عليها؛ بل طال الأشياء (النار، الماء، العصا...)، فإذا هي متعارضة حيناً، وحيناً آخر كان التعارض قائماً في الشيء الواحد، فالماء كان رمزاً للحياة في قصة موسى، وكان رمزاً للموت والخراب في قصة نوح، وقِس على ذلك سائر الأشياء، وهو أمر جعل الأحداث مثقلة بالرموز والمدلولات، متصلة بسياقاتها اتصال السبب بالنتيجة.

اهتمّت الدراسات المعاصرة بالعامل الرمزي، ودوره في بلورة الوعي الجماعي، وتحريك مسار التاريخ، فهو قوة دافعة لمختلف الأحداث التاريخية، فالمُتخيّل يطوّر رؤية الإنسان للعالم.

وبناء على ذلك، إنّ البحث في صلة قائمة بين الصور الرمزية والعقل تمكّننا من حشر تلك الصور الرمزية في دائرة المعقولية يظلّ عملاً لا طائل منه؛ ذلك أنّه لا توجد قطيعة بين المُتخيّل والواقع من جهة، وبين المُتخيّل والعقلي من جهة أخرى.

أكّدت المباحث الأنتربولوجية المتصلة بالمُتخيّل أنه مبحث تاريخي يسائل الشرائع، والأعراف، والمنظومات القانونية والاقتصادية... فجميعها ترفد من المُتخيّل الاجتماعي أو السياسي... وأدى هذا التصوّر إلى القول: إن بنية الواقع وبنية العقل امتدادان له (المُتخيّل).

ولقد قادنا النظر في «مُتخيّل أحداث قصص الأنبياء والرسل في الكتاب المقدّس والقرآن الكريم» إلى أنّ المقدّس والمُتخيّل صنوان يتساوقان، فلسنا

من الشطط في شيء إذا ما قلنا: إنّ النصوص تفقد قداستها، وقداسة آلهتها، إن نحن غيّبنا مُتخيّلها أو حجبناه.

حققت النصوص المقدسة قداستها بالمُتخيّل، وأغنت دلالاتها، وحررت نفسها من آفاق التفاسير الأحادية، بما للمتخيل من قدرة على إعادة بناء رموزه ضمن رؤية كونية مجازية، وهو ما جعل الحدث المُتخيّل الثاوي في مظان القصص والحكايات والمشاهد والمواقف يؤسس لمعانٍ لا يتسنى للقارئ كشف ما حُجب منها، ما لم يبحث عن ذاته فيها، فإذا دلالات النصّ ماثلة في لحظتين مفصليتين، هما لحظة بناء النصّ المقدّس، ولحظة قراءته، فالأولى -وإن مضت وانقضت- ما زالت حية وما زال فعلها سارياً فينا بالنظر إلى تأثيرها في وجدان القارئ، في حين أنّ كلّ قراءة هي بالضرورة إعادة بناء للمعنى. وفي هذا المجال ليس ثمّة ما هو أقدر من الحدث المُتخيّل على احتواء عوالم التأويل، ففي رموزه، وما تفتحه عوالمه العجيبة الغريبة من إمكانات تجديد الحياة يبني القارئ رؤية أجمل للعالم.

إنّ المُتخيّل الديني رؤية يشكّلها الإنسان من خلال تأويل رموز النصّ المقدّس وأحداثه، فهل ثمّة، بعد ذلك، دافع يدعونا إلى التمسك بمقولة «ضرورة الانتقال من الوعي الأسطوري إلى الوعي التاريخي» في زمن يرسم فيه النصّ الديني ووعينا التاريخي صوراً أسطورية للأنبياء والزعماء السياسيين والفنانين...[1] ترفعهم عن منزلة البشر حيناً، وتتحكم في أفعالهم حيناً آخر.

والحدث العجيب هو ما ألهم جملة من اليهود بالقول: إنّ شعب الله عليه أن يكون شعباً منفياً. ولعلّ «الزعيم الفلسطيني «ياسر عرفات» استعار من

(1) لا تخلو القصص في الكتب المقدسة من سحر الأساطير، فحسن سارة العجوز ألهم الممثلة العالمية الإيطالية فاليريا ماريني (1967-...) (Valeria Marini) ضرورة المحافظة على جمالها وفتنتها، بل إنها رأت في ما فعلته دليلة (Dalila) بشمشون (Samson) دروساً تعلمت منها فنّ التمثيل (انظر الحوارات التي أجرتها المجلة الفرنسية (Hola!)، في العدد 312، 2004م، مع أبطال فيلم: إبراهيم).

حمامة نوح غصن الزيتون، فكان «أبو عمار» حمامة السلام يوم دخل المنتدى الأممي يدعوهم أن أحبوا الحياة، قائلاً: «جئتكم بغصن الزيتون مع بندقية الثائر، فلا تسقطوا غصن الزيتون من يدي، الحرب تندلع من فلسطين، والسلم يبدأ من فلسطين»[1].

يفقد المُتخيّل بريقه عندما يتحوّل إلى وسيلة نشر للخطاب الإيديولوجي، فيغدو المُتخيّل قتلاً وتذبيحاً، وفي ذلك صرف للمُتخيّل عن أصوله ومهاده الأول[2].

راهنّا في هذا البحث على اختبار النظريات المعاصرة، فأفدنا من تصوّرات ديران في (**المُتخيّل الرمزي**)، وتصوّرات كاستورياديس في (**المُتخيّل الاجتماعي**)، التي ساعدتنا على تبيُّن الآليات التي اعتمدها النصّ المقدّس في تأسيسه لحقائقه على نواتات مُتخيّلة[3].

وقادنا النظر في المُتخيّل الرمزي إلى مراجعة جملة من مسلّمات الفكر الديني؛ مثل عصمة الأنبياء، وتفضيل الله لبني إسرائيل[4]، وقوامة الرجال

(1) هذه الكلمات هي التي ختم بها الزعيم الفلسطيني ياسر عرفات خطابه الذي ألقاه على منبر الجمعية العامة للأمم المتحدة في الثالث عشر من تشرين الثاني/ نوفمبر 1974م.

(2) نشير في هذا المقام إلى أنّ نظام المُتخيّل الرمزي، في أغلب الأحيان، بمجرد أن ينشأ يصبح له سلطة يخضع لها الفرد والجماعة. عالج فتحي بن سلامة، في تخييل الأصول: الإسلام وكتابة الحداثة (سلسلة معالم الحداثة، دار الجنوب، تونس، 1995م) بعض مظاهر ذلك، في مواقف المغالين (السنّة والشيعة) من رواية سلمان رشدي الآيات الشيطانية، وكذلك فعل روجيه غارودي (Roger Garaudy) في الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية (ترجمة حافظ الجمالي وصياح الجهيم، دار عطية، بيروت، ط3، 1997م)، الذي بيّن دور المُتخيّل الديني في قيام الإسرائيليين بمذابح في حقّ الفلسطينيين، وكيف اتخذ النازيون من الثأر لصلب المسيح حجة لإبادة لليهود.

(3) Jacques Le Goff, L'imaginaire médiéval, (op. cit.), p. 70.

(4) نشير في هذا المقام إلى أنّ النبي أنقذ في النصوص التوراتية الأمم الأخرى أكثر من مرة.

على النساء، وموت المسيح على الصليب كفارة، فإذا تلك التصورات وهم أحلام، ليس لها موطئ قدم في النصوص المقدسة، ومؤدى ذلك أن ثمة مسافة شاسعة تفصل بين النصّ الديني المقدّس والنصّ الديني الحاف الذي كان -ولا يزال- أكثر تأثيراً في عقول العباد من النصّ التأسيسي.



قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر:

- إنجيل برنابا، ترجمة خليل سعادة، تقديم محمد رشيد رضا، تحقيق وتعليق أحمد حجازي السقا، كنوز للنشر والتوزيع، القاهرة، 2006م.
- إنجيل بوذا، ترجمة سليمان شيا، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1991م.
- إنجيل الطفولة، ترجمه عن الإنجليزية حافظ الجمالي، دار الأهالي، القاهرة، ط1، (د.ت).
- الكتاب المقدّس، كتاب الحياة، المؤسسة العالمية للكتاب المقدس، لندن، 1999م.
- مصحف المدينة، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المملكة العربية السعودية، (د.ت). (رواية ابن أبي داود سليمان أبي عمر حفص).
- Le Nouveau Testament, traduction Louis Segond, Société biblique de Genève, 1984.

قائمة المراجع[1]:

مراجع باللسان العربي:

- ابن برد، بشار، ديوان بشار بن برد، تحقيق الشيخ محمد الطاهر بن

(1) أدرجنا ضمن قائمة المراجع القواميس والمعاجم إلى جانب الكتب والمقالات والأبحاث الجامعية المرقونة.

عاشور، راجعه محمد شوقي أمين، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1966م.
- ابن حزم الأندلسي الظاهري، علي بن محمد، جوامع السيرة، دار الجيل ومكتبة التراث الإسلامي، بيروت - القاهرة، ط3، 1972م.
- ابن قتيبة الدينوري، عبد الله، الشعر والشعراء، تحقيق مفيد قميحة ونعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1985م.
- ابن كثير، الحافظ الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، دار الفكر، بيروت، ط2، (د.ت).
- ابن منظور، جمال الدين، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط1، 1997م.
- ابن ميمون، موسى بن عمران، دلالة الحائرين، تحقيق حسن آتاي، مكتبة الثقافة الدينية، (د.ت).
- ابن هشام، أبو محمد عبد الملك، السيرة النبوية، دار الفجر، القاهرة - مصر، ط2، 2004م.
- إدزارد، إيدزت، قاموس الآلهة والأساطير في بلاد الرافدين (السومرية، البابلية) في الحضارة السورية (الأوغاريتية والفينيقية)، تعريب محمد وحيد خياطة، دار الشرق العربي، بيروت، ط2، 2002م.
- أركون، محمد:
  - الإسلام أوروبا الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، لندن، ط2، 2001م.
  - العلمنة والدين (الإسلام المسيحية الغرب)، دار الساقي، لندن، ط3، 1996م.
  - الفكر العربي، ترجمة عادل العوا، دار عويدات، بيروت، ط3، 1985م.
- الأصفهاني، أبو القاسم الراغب، المفردات في غريب القرآن الكريم، دار قهرمان، إسطنبول، 1986م.

- أغروس (روبرت)، وستانسيو (جورج)، العلم في منظوره الجديد، تعريب كمال خلايلي، سلسلة عالم المعرفة، العدد 134، المجلس الوطني للثقافة والآداب، الكويت، 1989م.
- إقبال، محمد، تجديد التفكير الديني في الإسلام، تعريب عباس محمود، تقديم عبد المجيد الشرفي، سلسلة معالم الحداثة، دار الجنوب، تونس، 2006م.
- الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد، المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، (د.ت).
- بارندر، جيفري، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة عبد الغفار مكاوي، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والآداب، الكويت، 1993م.
- بدوي، عبد الرحمن، ملحق موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1996م.
- برجر، بيتر. ل، القرص المقدّس: عناصر نظرية سوسيولوجية في الدين، تعريب مجموعة من الأساتذة، مركز النشر الجامعي، تونس، 2003م.
- بن رمضان، فرج:
  - قصة الإسراء والمعراج قراءة أدبية، وحدة بحث المُتخيّل في كلية الآداب والعلوم الإنسانية في صفاقس، صفاقس، 2012م.
  - الدراسة الأدبية للكرامة الصوفية (أسسها، إجراءاتها، رهاناتها)، الكرامة من التصوف إلى الأدب، منشورات وحدة المُتخيّل في كلية صفاقس، صفاقس، ج 1، ط1، 2007م.
  - صورة الأم في المُتخيّل العربي حكاية ألف ليلة وليلة، دار محمد علي الحامي، صفاقس، ط1، 2006م.
  - محاولة في تحديد وضع القصص في الأدب العربي القديم، حوليات الجامعة التونسية، العدد 32، 1991م.

- بن سلامة، فتحي:
  - الإسلام والتحليل النفسي، ترجمة وتقديم رجاء بن سلامة، رابطة العقلانيين العرب ودار الساقي، بيروت، ط1، 2008م.
  - تخييل الأصول: الإسلام وكتابة الحداثة، سلسلة معالم الحداثة، دار الجنوب، تونس، 1995م.
- بن عاشور، محمد الطاهر، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر والدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، تونس - ليبيا، ط1، (د.ت).
- بو حديبة، عبد الوهاب، الإنسان في الإسلام، دار الجنوب للنشر، تونس، 2007م.
- بوهلال، محمد، الغيب والشهادة في فكر الغزالي، كلية الآداب في سوسة ودار محمد علي، صفاقس، ط1، 2003م.
- البيضاوي، ناصر الدين أبو سعيد، تفسير البيضاوي المسمّى أنوار التنزيل وأسرار التأويل، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1999م.
- ترياس، أوجينيو وآخرون، الدين في عالمنا، ترجمة محمد الهلالي وحسن العمراني، دار توبقال، الدار البيضاء، ط1، 2004م.
- التهانوي، محمد علي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، أشرف على التحقيق والمراجعة رفيق العجم، مكتبة ناشرون، بيروت، ط1، 1996م.
- الثعلبي، أحمد بن محمد بن إبراهيم النيسابوري، قصص الأنبياء المسمّى عرائس المجالس، دار الفكر، بيروت، 2004م.
- الجابري، محمد عابد:
  - مدخل إلى القرآن الكريم، الجزء الأول في التعريف بالقرآن، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 2007م.

- بنية العقل: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط4، 1992م.
- تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 1990م.
- الجاحظ، أبو عثمان، كتاب الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة، ط1، 1948م.
- الجرجاني، علي محمد الشريف، كتاب التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، 1978م.
- الجزار، المنصف، المخيال العربي في الأحاديث المنسوبة إلى الرسول، دار محمد علي الحامي، صفاقس، دار الانتشار العربي، بيروت، ط1، 2007م.
- جعيط، هشام، في السيرة النبوية (1) الوحي والقرآن والنبوة، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1999م.
- الجمل، بسام
- ليلة القدر في المُتخيّل الإسلامي، مؤسسة القدموس الثقافية، دمشق، ط1، 2007م.
- من الرمز إلى الرمز الديني: بحث في المعنى والوظائف والمقاربات، منشورات وحدة البحث في المُتخيّل، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقس، مطبعة التسفير الفني في صفاقس، صفاقس، ط1، 2007م.
- أسباب النزول، المؤسسة العربية للتحديث الفكري والمركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2005م.
- الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح في تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1990م.

- الجويلي، محمد، الزعيم السياسي في المخيال الإسلامي بين المقدّس والمدنّس، دار سيراس والمؤسسة الوطنية للبحث العلمي، تونس، 1992م.
- الجويني، عبد الملك، كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، دار المعرفة، القاهرة، 1962م، (نسخة مصورة).
- حرب، علي، لعبة المعنى: فصول في نقد الإنسان، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط1، 1991م.
- حنفي، حسن، مقدمة كتاب رسالة في اللاهوت والسياسة، دار الطليعة، بيروت، ط3، 1994م.
- ديكارت، رينيه، تأملات ميتافيزيقية تثبت أن الله موجود وأن نفس الإنسان تتميز عن جسمه، ترجمة كمال الحاج، سلسلة زدني علماً، منشورات عويدات، باريس، ط4، 1988م.
- ديورانت، ول، قصة الحضارة، ترجمة زكي نجيب محمود، دار الجيل، بيروت، (د.ت).
- الرازي، فخر الدين محمد، مفاتيح الغيب، تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، دار الفكر، بيروت، 1990م.
- الربيعو، تركي علي، الإسلام وملحمة الخلق والأسطورة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط1، 1992م.
- رضا، رشيد، محمد صلى الله عليه وسلم، راجعه أحمد عوض، المكتبة العصرية، صيدا، 2007م.
- روزنتال، ميخائيل، وآخرون، الموسوعة الفلسفية السوفياتية، تعريب سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، ط7، 1997م.
- الزبيدي الحنفي، محمد مرتضى الحسيني الواسطي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق ضاحي عبد الباقي، مراجعة عبد اللطيف محمد الخطيب، المجلس الأعلى للآداب والفنون والثقافة، الكويت، ط1، 2001م.

- الزركشي، بدر الدين، البرهان في علوم القرآن، حققه محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الجيل، بيروت، 1988م.
- الزمخشري، جار الله محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق وتصحيح علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1.
- زيادة، معن، وآخرون، الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي، بيروت، ط1، 1997م.
- ساسي، محمد بن عمار، الظاهرة الثقافية من الإشارة إلى الرمز، منشورات أفلاك، اسطنبول، 2007م.
- سبينوزا، باروخ، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة حسن حنفي وتقديمه، مراجعة فؤاد زكريا، دار الطليعة، بيروت، ط3، 1994م.
- السعفي، وحيد:
  - القربان في الجاهلية والإسلام، دار تبر الزمان، تونس، ط1، 2003م.
  - العجيب والغريب في تفسير القرآن تفسير ابن كثير أنموذجاً، دار تبر الزمان، تونس، 2001م.
- سعيد، جلال الدين، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، سلسلة مفاتيح، دار الجنوب للنشر، تونس، 1994م.
- السواح، فراس:
  - مغامرة العقل الأولى دراسة في الأسطورة: سوريا أرض الرافدين، دار علاء الدين، دمشق، ط1، 2002م.
  - لغز عشتار الألوهة المؤنثة وأصل الدين والأسطورة، سومر للدراسات والنشر والتوزيع، نيقوسيا - قبرص، ط1، 1985م.
- سيرنج، فيليب، قاموس الرموز في الفن والأديان والحياة، ترجمة عبد الهادي عباس، دار دمشق، دمشق، ط1، 1992م.

- السيوطي، جلال الدين، لباب النقول في أسباب النزول، اعتنى به عبد المجيد طعمة حلبي، دار المعرفة، بيروت، ط3، 2000م.
- السيوطي (جلال الدين)، والمحلي (جلال الدين)، تفسير الجلالين، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ت).
- الشرفي، عبد المجيد:
  - لبنات، دار الجنوب، سلسلة معالم الحداثة، تونس، 1994م.
  - الفكر الإسلامي في الردّ على النصارى إلى نهاية القرن الرابع/ العاشر، الدار التونسية، تونس، ط1، 1986م.
- الضبي الكوفي، المفضل بن محمد، المفضليات، تحقيق قصي الحسين، دار الهلال، بيروت، ط1، 1999م.
- الطبري، أبو جرير محمد، تاريخ الرسل والملوك، حققه محمد أبو الفضل، دار المعارف، القاهرة، ط4، (د.ت).
- ظاظا، حسن، الفكر الديني الإسرائيلي: أطواره ومذاهبه، معهد البحوث والدراسات العربية، (د. م)، 1971م.
- عبد الباقي، محمد فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن، دار الفكر، بيروت، ط3، 1992م.
- عبد الحميد، شاكر، الخيال من الكهف إلى الواقع الافتراضي، سلسلة عالم المعرفة، العدد 360، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2009م.
- عبد المحسن، صالح، الإنسان الحائر بين العلم والخرافة، سلسلة عالم المعرفة المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بالكويت، الكويت، العدد 235، 1998م.
- عبد الملك، بطرس[1]، قاموس الكتاب المقدّس، دار الثقافة، القاهرة، ط1، (د.ت).

(1) نشير إلى أن هذا القاموس ألّفه ثلة من رجال الدين المسيحي في المشرق العربي.

- العبدولي، التهامي، النبي إبراهيم في الثقافة العربية الإسلامية، دار المدى، دمشق، ط1، 2001م.
- عجينة، محمد، موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها، دار الفارابي، بيروت، 1994م، (مجلدان).
- العدوي، مصطفى، الخطيئة الأولى والتحليل النفسي، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، العدد 122/ 123، صيف 2002م.
- العلوي، سعيد بن سعيد، دراسات إسلامية، الخطاب الأشعري مساهمته في دراسة العقل العربي الإسلامي، دار المنتخب العربي، بيروت، ط1، 1992م.
- غارودي، روجيه، الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية، ترجمة حافظ الجمالي وصياح الجهيم، دار عطية، بيروت، ط3، 1997م.
- الغذامي، عبد الله محمد، اليد واللسان، كتاب المجلة العربية، الرياض - المملكة العربية السعودية، العدد 172، 2011م.
- غراب، سعد، العامل الديني والهوية التونسية، سلسلة موافقات، الدار التونسية، تونس، ط2، 1990م.
- الغزالي، أبو حامد، منطق تهافت الفلاسفة المسمّى معيار العلم، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، 1961م.
- الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد:
  - رسالتان فلسفيتان، تحقيق جعفر آل ياسين، دار المناهل، بيروت، ط1، 1987م.
  - آراء أهل المدينة الفاضلة، منشورات مصطفى فهمي الكتبي، مطبعة السعادة، القاهرة، ط1، 1906م.
- الفراهيدي، أحمد أبو عبد الرحمن، كتاب العين، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، منشورات الأعلمي، بيروت، ط1، 1988م.

- فرويد، سيغموند، موسى والتوحيد، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط4، 1986م.
- فريزر، جيمس، الغصن الذهبي، ترجمه أحمد أبو زيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط2، 2002م.
- فنطر، محمد حسين، التربية والثقافة في قرطاج، الكتاب عدد 5، سلسلة كتاب الحرية، تونس، ط1، 2008م.
- فوكو، ميشيل، حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط3، 2005م.
- فولف، كريستوف، علم الإناسة التاريخ والثقافة والفلسفة، عرّب النصّ أبو يعرب المرزوقي، دار كلمة، أبو ظبي، الدار المتوسطية، أريانة - تونس، ط1، 2009م.
- الفيروزآبادي، مجد الدين، القاموس المحيط، تحقيق محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1997م.
- القاسمي، محمد جمال الدين، ري الغليل من محاسن التأويل، دار النفائس، بيروت، ط1، 1994م.
- القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان، تحقيق عبد الله عبد المحسن التركي، دار الرسالة، بيروت، ط1، 2006م.
- القرواشي، حسن، مدخل إلى تاريخ المسيحية، جامعة الزيتونة، تونس، ط1، 1998م.
- القزويني، زكريا بن محمد، عجائب المخلوقات والحيوانات وغرائب الموجودات، منشورات الأعلمي، بيروت، ط1، 2000م.
- قطب، سيد، في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، ط10، 1982م.
- القمني، السيد، الأسطورة والتراث، دار سينا، القاهرة، ط1، 1992م.
- الكلبي، هشام بن محمد بن السائب، كتاب الأصنام، تحقيق أحمد زكي

باشا، دار الكتب المصرية، سلسلة إحياء الآداب العربية، القاهرة، ط2، 1934م.

- كوربان، هنري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، تعريب نصير مروة وحسن قبيسي، مراجعة موسى الصدر وعارف تامر، منشورات عويدات، بيروت، ط1، 1998م.
- لاوت، رينهارد، إبراهيم وأبناء عهده مع الله، ترجمة غانم هنا، خطوات للنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2005م.
- لايكوف (جورج)، وجونسن (مارك)، الاستعارات التي نحيا بها، ترجمة عبد المجيد جحفة، دار توبقال، سلسلة المعرفة اللسانية، الدار البيضاء، ط2، 2009م.
- مبروك، علي، النبوة من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ: محاولة في إعادة بناء العقائد، دار التنوير، بيروت، ط1، 1993م.
- المجول، عبد الرزاق، قصة الطوفان في النصوص القديمة (ملحمة جلجامش/العهد القديم/القرآن الكريم)، شهادة الكفاءة في البحث، كلية الآداب والعلوم الإنسانية في القيروان، السنة الجامعية 1991/ 1992م.
- المسعودي، حمادي:
  - مُتخيّل النصوص المقدسة في التراث العربي الإسلامي، دار المعرفة، تونس، ط1، 2007م.
  - الحكايات العجيبة في رحلة ابن بطوطة، سلسلة أطروحات، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان، تونس، 2001م.
- المسعودي، علي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 1987م.
- مسكويه، علي أحمد بن محمد بن يعقوب، الفوز الأصغر، تحقيق

وتقديم صالح عضيمة، الدار العربية للكتاب، المؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق والدراسات، سلسلة إحياء التراث الفلسفي، تونس، 1987م.
- المسكيني، فتحي، الشيطان في الديانات السماوية الصورة والرمز، (رسالة ماجستير مرقونة) إشراف الأستاذ حمادي المسعودي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية في القيروان، جامعة القيروان، 2007-2008م.
- المسيري، عبد الوهاب:
  - موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، (الموسوعة الموجزة - مجلدان)، دار الشروق، مصر، ط3، 2006م.
  - موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، (الموسوعة الكاملة - سبعة مجلدات)، دار الشروق، القاهرة، ط3، 2003م.
- المناعي، مبروك، الشعر والسحر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 2004م.
- موسكاتي، سبتينو، الحضارات السامية القديمة، ترجمة وتعليق السيد يعقوب بكر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1977م.
- النابلسي، عبد الغني، تعطير الأنام في تعبير المنام، تحقيق كمال الدين آتاي، منشورات أحمد جلال الدين، إسطنبول، ط1، (د.ت).
- نجيب، أنطنيوس، معجم اللاهوت الكتابي، دار المشرق، بيروت، ط3، 1991م.
- الواحدي النيسابوري، علي بن أحمد، أسباب النزول، تحقيق محمد عبد القاهر شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000م.
- يونغ، غوستاف، الإله اليهودي (بحث في العلاقة بين الدين وعلم النفس)، ترجمة نهاد خياطة، دار الحوار، دمشق، ط1، 1986م.

مراجع باللسان الفرنسي:

- Bachelard, Gaston:
  — L'air et les songes, Librairie José Corti, Paris, 1943.

— L'eau et les rêves. Essai sur l'imagination de la matière, Librairie José Corti, 1942.
- Bailey, Adriana, Ecole Biblique, traduction Christine Lalieř èditions G. P. Maisonneuve, Paris.
- Bergson, Henri, L'évolution créatrice, PUF, Paris, 1998.
- Birkini, Bergman, L'espérance chrétienne, Desclée, Paris.
- Boia, Lucian, Pour une histoire de l'imaginaire, Les Belles Lettres, Paris, 1998.
- Bottéro, Jean, Naissance de Dieu: La bible et l'historien, collection Folio Histoire, Gallimard, Paris, 1992.
- Bouhdiba, Abdel Wahab, La sexualité en Islam, PUF, Paris, 1975.
- Cassirer, Ernst, Essai sur l'homme, èditions de Minuit, Paris, 1975.
- Castoriadis, Cornelius:
  — L'imaginaire comme tel, Hermann, Paris, 2008.
  — Fait et à faire, Seuil, Paris, 1997.
  — L'Institution imaginaire de la société, Seuil, Paris, 1975.
- Catechism of the Catholic Church, Paulist Press, London (partie latine).
- Céro, Jean-Pierre, Hume: Une philosophie des contradictions, collection Bibliothèque des textes philosophiques, Vrin, Paris, 1998.
- Chevalier, Jean et Gheerbrant, Alain, Dictionnaire des symboles: Mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres, Robert Laffont et Jupiter, Paris, 1982.
- Debray, Régis, Vie et mort de l'image, Gallimard, Paris, 1992.
- Durand, Gilbert:
  — L'imagination symbolique, PUF, Paris, 1993.
  — Les structures anthropologiques de l'imaginaire, Bordas, Dunod, Paris, 1984.
- Eliade, Mircea:
  — Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux, Gallimard, Paris, 1992.
  — Traité d'histoire des religions, Payot, collection Bibliothèque historique, Paris, 1989.

— Histoire des croyances et des idées religieuses, Gallimard, Paris, 1976.

— Aspects du mythe, Gallimard, Paris, 1963.

- Foucault, Michel, Histoire de la sexualité: La volonté de savoir, tome1, Gallimard, Paris.
- Grimal, Pierre, La mythologie grecque, collection Que sais-je?, PUF, èditions Delta, Paris, 1996.
- Hart, George, Mythes égyptiens, Seuil, Paris, 1993.
- Kant, Emmanuel, Critique de la raison pure, PUF, Paris, 1975.
- Küng, Hans, Le christianisme et les religions du monde, Seuil, Paris, 1986.
- Lalande, André, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, PUF, Paris, 1978.
- Le Goff, Jacques, L'imaginaire médiéval, Gallimard, Paris, 1985.
- Léon-Dufour, Xavier, Vocabulaire de théologie biblique, èditions du Cerf, Paris, 1981.
- L'étrange et le merveilleux dans l'Islam médiéval, èditions J. A., Paris, 1978.
- Lévi-Strauss, Claude, La pensée sauvage, Plon, Paris, 1962.
- Nietzsche, Friedrich, Le livre du philosophe, Aubier-Flammarion, Paris, 1969.
- Hola!, no 312 ,2012.
- Propp, Vladimir, Morphologie du conte, suivi de Les transformations des contes merveilleux, Seuil, Paris, 1970.
- Renan, Ernest, Vie de Jésus, Fayard, Paris.
- Révillion, Bertrand, «Le Paradis», in Panorama, no 332.
- Ricœur, Paul, De l'interprétation. Essai sur Freud, Seuil, Paris, 1965.
- Sartre, Jean-Paul:

  — L'imaginaire, collection Folio, Gallimard, Paris ,1986.

  — L'imagination, Quadrige, PUF, 9ème éd., Paris, 1983.

- Servier, Jean, La magie, PUF, collection Que sais- je?, Paris, 1993.
- Solomon, Jana, Les prophètes de l'Ancien Testament, traduction Carl Gustav, 2ème éd., Bordas, Paris, 1999.
- Thiollier, Marguerite-Marie, Dictionnaire des religions, Larousse, Paris, 1985.
- Todorov, Tzvetan:
  — Symbolisme et interprétation, Seuil, Paris, 1978.
  — Théories du symbole, Seuil, Paris, 1977.
  — Introduction à la littérature fantastique, Seuil, Paris, 1970.
- Weber, Edgar, Imaginaire arabe et contes érotiques, collection Comprendre le Moyen-Orient, L'Harmattan, Paris, 1990.
- Weber, Max, Le judaisme antique, PUF, paris.



الفهرس

❊ ❊ ❊

عمد الأفق المعرفي المعاصر؛ الذي حُدد للنظر في «مُتخيّل النصوص الدينية»، إلى تقديم تصور جديد حدّ من منزلة المقدّس، معتبراً إياه بُعداً من أبعاد عديدة تؤسّس ماهية الإنسان. وفي هذا التصوّر تجاوزٌ للمكانة التي اعتدنا أن نجد فيها المقدّس باعتباره البُعد الأوحد للكائن البشري. وفي المقابل، وسّع التصور المعرفي الجديد من آفاق البحث في خصائص النصوص الدينية، فلم تعد تلك النصوص مجالاً خاصاً في فلسفة الأديان وتاريخها.

وفي سياق النظر في تلك الأمور ننزل بحثنا هذا باعتباره محاولة نقف فيها على بعض خصائص النصّ المقدّس، بفكّ رموزه، واستجلاء دلالاته، من خلال النظر في «الأحداث المُتخيّلة» الثاوية في مظان «قصص الأنبياء والرسل»، فبحثنا لا يخرج عن الآفاق التي تروم «تفكيك الخطاب الديني» فهماً لطرق إنتاجه للمعنى، وذلك باستجلاء كنهه، وتبيّن آليات تشكّله من خلال النظر في السياق الذي نشأ فيه الخطاب الديني.

إن النصوص المقدّسة شكل من أشكال التعبير الرمزي عن المغامرة الوجودية للإنسان التي أسّس بها وعيه بذاته وبالعالم، فـ: «كل مجتمع بشري هو مشروع بناء للعالم، ويحتل الدين مكاناً متميزاً في هذا المشروع»، ذلك أن جوهر النصوص المقدسة والتجارب الدينية ماثل في ما تؤديه من وظائف تاريخية ووجودية، فهي تؤسس رؤاها انطلاقاً من المؤثرات الثقافية والعقائدية الحافة بها، ذلك أن الأحداث المتخيلة تعبير عن أحلام تاقت جماعة المؤمنين إلى معانقتها، ففي عوالم المُتخيّل تُحلق نفوسهم في فضاءات لا تحصى ولا تُعد، وتطوف أماكن قصية، وتتخطى أزمنة عودة إلى زمن البدايات.

فالمُتخيّل ظاهرة إنسانية يسعى من خلالها الإنسان (الفرد/ الجماعة) إلى بناء المعنى، وتحليل العالم، والانغماس فيه وفق تصوّر مخصوص مداره على الذات. وبهذا المعنى يكون بحثنا حفراً في الكيان البشري المسكون بالهواجس والباحث عن معنى لوجوده، ولعلاقاته بالعالم والآخر.

محمّد يوسف إدريس: باحث تونسي متخصص في علم الأديان المقارن

ISBN 978-614-8030-34-5



